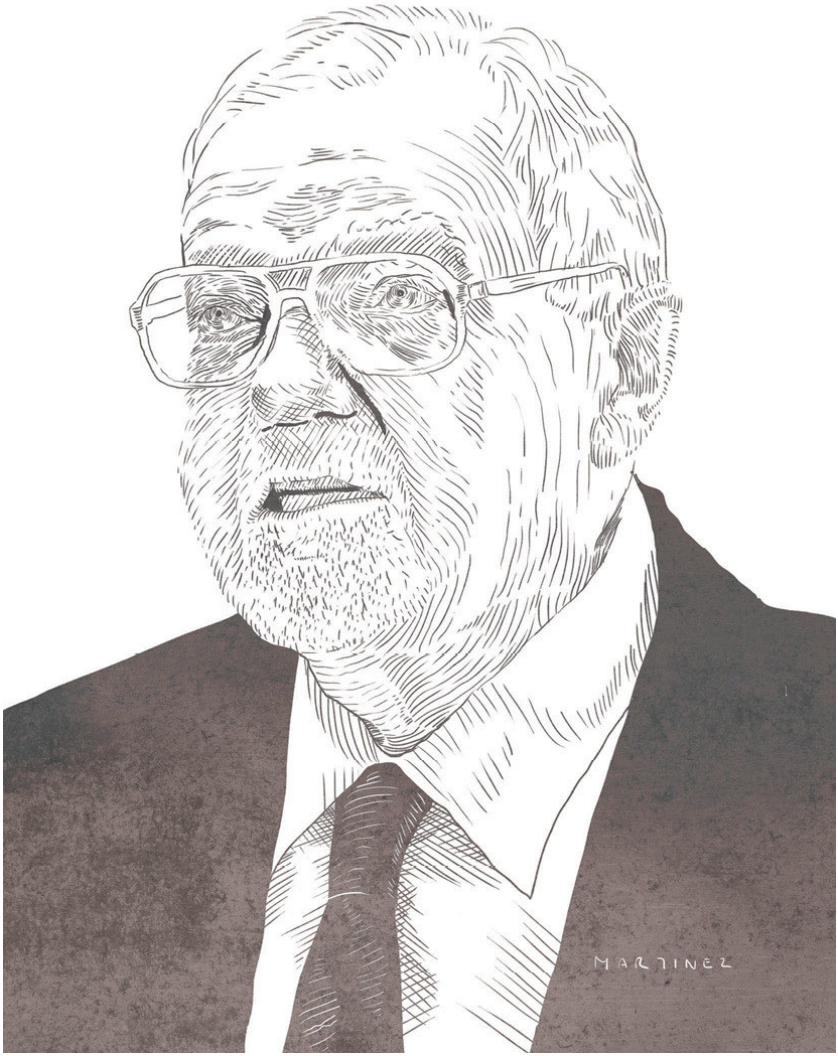
Fredric Jameson

LOS ESTUDIOS CULTURALES

Fredric Jameson

LOS ESTUDIOS CULTURALES


MARTINEZ

Los Estudios Culturales - Fredric Jameson Fredric, Jameson Los estudios culturales / Jameson Fredric. - 1a. ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : EGodot Argentina, 2016. 112 p. ; 20 x 13 cm. - (Exhumaciones)

Fredric, Jameson Los estudios culturales / Jameson Fredric. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : EGodot Argentina, 2016. Libro digital, EPUB - (Exhumaciones) Archivo Digital: descarga y online Traducción de: Matías Battistón. ISBN 978-987-3847-99-8 1. Filosofía. 2. Beca de Investigación. 3. Teoría Crítica. I. Battistón, Matías, trad. II. Título. CDD 301.01

Publicado con el permiso de los titulares de los derechos de traducción,

Duke University Press. www.dukeupress.edu

Ilustración de Fredric Jameson

Juan Pablo Martínez

www.martinezilustracion.com.ar

arte.pablomartinez@gmail.com

Ediciones Godot ©

Colección Exhumaciones

www.edicionesgodot.com.ar

info@edicionesgodot.com.ar

Buenos Aires, Argentina, 2016

Facebook.com/EdicionesGodot

Twitter.com/EdicionesGodot

Impreso en Color EFE, Paso 192,

Capital Federal, República Argentina,

en Abril de 2016

Sobre los “Estudios Culturales”

Tal vez la mejor manera de abordar ese deseo llamado “Estudios Culturales” sea política y socialmente, como proyecto para constituir un “bloque histórico”, en lugar de teóricamente, como plataforma para una nueva disciplina. Por supuesto, dicho proyecto implicaría una política académica: la política que tiene lugar dentro de la universidad y, más allá, en la vida intelectual en general o en el espacio donde circulan los intelectuales. Sin embargo, ahora que la derecha ha comenzado a desarrollar su propia política cultural con el fin de reconquistar las instituciones académicas y, en particular, las universidades y las bases mismas de esas instituciones, no parece muy sensato seguir concibiendo la política de la Academia y de los intelectuales como una cuestión exclusivamente “académica”. En cualquier caso, la derecha parece haber entendido que el proyecto y el eslogan de los Estudios Culturales (cualesquiera que fueran) representan un objetivo crucial en su campaña, y que en la práctica estos estudios funcionan como un sinónimo de “lo políticamente correcto” (noción que, en este contexto, puede identificarse como la política cultural de los distintos “movimientos sociales nuevos”: el antirracismo, el antisexismo, la antihomofobia, etc.).

No obstante, si esto es así, y si los Estudios Culturales realmente deben considerarse la manifestación de una alianza proyectada entre varios grupos sociales, quizá formular estos estudios de manera rigurosa como un emprendimiento intelectual o pedagógico no sea tan importante como parecen suponer algunos de sus adherentes, cada vez que estos amenazan con reflotar las viejas disputas sectarias de la izquierda en su afán por decidir cómo debería plasmarse verbalmente la línea partidaria de dichos estudios. La línea partidaria no es lo que importa, sino la posibilidad de establecer alianzas sociales, algo que el eslogan general de los Estudios Culturales parecería reflejar. Se trata de un síntoma, más que de una teoría, y por eso lo más conveniente sería

realizar un análisis basado en los estudios culturales de los "Estudios Culturales" en sí. Eso también significa que lo que necesitamos (y efectivamente obtenemos) del libro Cultural Studies [1], la reciente recopilación editada por Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula A. Treichler, es apenas cierta amplitud y representatividad general (dos cosas que sus cuarenta colaboradores parecen garantizar de antemano), no que sea imposible tratar el tema de otro modo o mostrarlo bajo una luz radicalmente distinta. Tampoco quiero decir que las ausencias o lagunas en esta recopilación -que, en resumidas cuentas, reedita las ponencias leídas en un congreso de Estudios Culturales en Urbana-Champaign, en el segundo trimestre de 1990- no sean significativas y dignas de comentario. Pero si las comentara, estaría haciendo un diagnóstico de este evento en particular y de la "idea" que postula de los Estudios Culturales, en vez de proponer alguna alternativa más adecuada (congreso, "idea", programa o "línea partidaria). De hecho, probablemente yo debería poner las cartas sobre la mesa cuanto antes y aclarar que, por vital (y, en efecto, por teóricamente interesante) que me parezca conversar y debatir sobre los Estudios Culturales hoy en día, no me importa demasiado cuál será la forma que el programa termine adoptando, ni siquiera si llega a instituirse como disciplina académica oficial en absoluto. Eso se debe sin duda a que, desde el vamos, no tengo mucha fe en la reforma de los programas académicos; pero también a mi sospecha de que, una vez que el debate indicado haya tenido lugar públicamente, los Estudios Culturales ya habrán cumplido su propósito de cualquier manera, más allá de la estructura departamental dentro de la cual se haya llevado a cabo dicho debate. (Y con esto me refiero específicamente a la que me parece la cuestión práctica más crucial de todo este asunto: proteger a los jóvenes que en la actualidad escriben artículos dentro de esta nueva "área" y permitirles acceder a cargos docentes).

Supongo que también debería señalar, en contra de las definiciones (a Adorno le gustaba recordarnos el desprecio de Nietzsche por todo intento de definir los fenómenos históricos como tales), que creo que ya sabemos, de algún modo, qué son los Estudios Culturales; y que "definirlos" significa dejar de lado lo que no son, quitando toda

la arcilla innecesaria de la figura que estamos tratando de esculpir, trazando sus límites según lo que nos indica el instinto y nuestro impulso visceral, tratando de identificar lo que no son los Estudios Culturales de un modo tan exhaustivo que, a fin de cuentas, habremos logrado lo que buscábamos, por más que nunca obtengamos una “definición” positiva.

Sean lo que sean, los Estudios Culturales emergieron como resultado de la insatisfacción producida por las otras disciplinas, no solo debido a sus contenidos, sino a los límites que imponían por el hecho mismo de ser disciplinas diferentes. Los Estudios Culturales, en ese sentido, son posdisciplinares. No obstante, a pesar de ello, o por eso mismo, una de las maneras esenciales en las que los Estudios Culturales siguen autodefiniéndose se basa en su relación con las disciplinas ya establecidas. Por ende, tal vez sea apropiado empezar con las quejas de nuestros aliados en esas disciplinas, que acusan a los incipientes Estudios Culturales de ignorar objetivos, según ellos, fundamentales. Luego nos ocuparemos, en otras ocho secciones, de los grupos, el marxismo, el concepto de articulación, la cultura y la libido, el papel de los intelectuales, el populismo, la geopolítica y, por último, la utopía.

¡Esa no es mi área!

Los historiadores se muestran particularmente perplejos ante la relación, en cierto sentido imposible de determinar, entre los representantes de los Estudios Culturales y el material de archivo. Catherine Hall, autora de uno de los textos más sustanciales de este volumen -un estudio sobre la mediación ideológica de los misionarios ingleses en Jamaica-, además de observar que "si la historia cultural no forma parte de los estudios culturales, creo que nos enfrentamos a un serio problema" (272), afirma que "la interacción entre la historia mainstream y los estudios culturales en Inglaterra ha sido extremadamente limitada" (271). Por supuesto, es posible que eso sea tanto un problema de la historia mainstream como de los estudios culturales; pero Carolyn Steedman luego examina el asunto con mayor atención, sugiriendo algunas diferencias metodológicas básicas. Por ejemplo, el contraste entre la investigación colectiva y la individual: "La práctica grupal es colectiva; la investigación de archivo la realiza el historiador solitario, que forma parte de una práctica no democrática. La investigación de archivo es onerosa, tanto en términos de tiempo como de dinero, y no es factible que la emprenda un grupo entero de personas, en cualquier caso" (618). Sin embargo, cuando trata de formular de una manera más positiva lo que distingue del resto al enfoque aplicado en los Estudios Culturales, Steedman termina señalando que se trata de un enfoque "basado en el texto". En esta área se examinan textos de fácil acceso; el historiador archivista, en cambio, tiene que reconstruir su material laboriosamente, a partir de síntomas y fragmentos. Es interesante que la autora indique en su análisis que la causa determinante del surgimiento del método "basado en el texto" pueda haber sido institucional y, más específicamente, educativa: "¿El 'concepto de cultura' que usan los historiadores […] se habrá inventado en realidad entre 1955 y 1975, en las escuelas? En Inglaterra, no tenemos una historia social y cultural de la educación que nos permita plantear esta pregunta" (619-620). Por otro lado, Steedman no dice qué disciplina debería encargarse de investigar esta cuestión.

También es sugestivo que la autora mencione a Burckhardt como precursor de esta nueva área (nadie más lo hace), y que se ocupe brevemente del neohistoricismo, cuya ausencia en este libro, dicho sea de paso, es muy significativa (la única excepción la brinda Peter Stallybrass, cuando asegura no tener nada que ver con este movimiento rival). Pues, sin duda, el neohistoricismo básicamente compite con los Estudios Culturales, y desde cualquier punto de vista histórico los dos movimientos constituyen síntomas parecidos, en tanto ambos intentan lidiar de forma analítica con la nueva textualidad del mundo (además de presentarse por igual como sucesores discretos y respetables del marxismo). Podría argüirse, claro, que los Estudios Culturales están demasiado ocupados con el presente, y que sería injusto pretender que se ocupen y hablen de todo; además, supongo que aún hay resabios de esa oposición, más tradicional, entre quienes estudian la cultura popular o de masas, por un lado, y el enfoque tendenciosamente retrospectivo de los críticos literarios (incluso cuando las obras canonizadas son "modernas" y relativamente recientes), por el otro. Pero los textos más sustanciosos de este libro -entre los cuales figuran, aparte del ensayo de Catherine Hall, el estudio de Lata Mani sobre la quema de viudas, el ensayo de Janice Radway sobre el Book-of-the-Month Club [2], la investigación de Peter Stallybrass sobre el surgimiento de Shakespeare como auteur, y la descripción que Anna Szemere ofrece de la retórica de la revolución húngara de 1956- son históricos, en el sentido archivista del término, y la verdad es que tienden a contrastar de un modo chocante con el resto de las ponencias incluidas. Deberían ser bienvenidos. ¿Por qué, entonces, cuajan tan mal?

La sociología es otra disciplina aliada. De hecho, está tan cerca de los Estudios Culturales que traducirla en los términos utilizados en esta área y viceversa parece, en el mejor de los casos, difícil, si no imposible (lo mismo observó alguna vez Kafka sobre la cercanía entre el alemán y el yiddish). ¿Pero acaso Raymond Williams no sugirió en 1981 que "lo que ahora a menudo se denomina 'estudios culturales' [puede entenderse mejor si lo consideramos] como una

manera de abordar cuestiones sociológicas generales, más que […] un área aparte o especializada" (citado en la p. 223)? De todos modos, esta relación interdisciplinar parece ser análoga en algunos aspectos a la que existe con la historia: trabajo "basado en el texto" por un lado, "investigación" profesional o profesionalizada por el otro. Simon Frith presenta al respecto una queja lo suficientemente emblemática como para citarla en su totalidad:

Ahora bien, lo que vengo explicando constituye una manera de abordar la música popular que, en términos británicos, no proviene de los estudios culturales, sino de la antropología social y la sociología (y podría citar otros ejemplos, como el trabajo de Mavis Bayton [publicado en 1990] sobre el modo en que las mujeres se convirtieron en músicas de rock). Una de las razones por la cual considero que se trata de una obra importante es que se concentra en un área y un tema que ha sido ignorado sistemática (y notablemente) por los estudios culturales: la lógica de la producción cultural en sí; dónde se ubican y cómo piensan los productores culturales. Pero lo que me interesa aquí (y este es el motivo por el cual este texto va a seguir una narrativa del todo diferente) es otra cosa: en comparación con la escritura caprichosa, impresionista, imaginativa, exuberante y pop de un académico del área de estudios culturales (digamos, Iain Chambers), la obstinada atención a los detalles y la precisión es, como Dick Hebdige alguna vez comentó sobre mi enfoque sociológico al contrastarlo con el de Chambers, bastante aburrida (178).

Janet Wolff ofrece razones más fundamentales para explicar esta tensión: "El problema es que la sociología mainstream, tan segura de sí misma, es indiferente -cuando no directamente hostil- a los desarrollos en la teoría, e incapaz de reconocer el papel constitutivo que desempeña la cultura y la representación en las relaciones sociales" (710). No obstante, el sentimiento es mutuo: "La teoría posestructuralista y la teoría del discurso, al demostrar la naturaleza discursiva de lo social, funcionan como excusa para negar lo social" (711). Con mucho tino, Wolff recomienda una coordinación entre ambas ("un enfoque que integre el análisis textual con la investigación sociológica de las instituciones de producción cultural

y de aquellos procesos y relaciones sociales y políticos en los cuales tiene lugar dicha producción" [713]); pero esto no soluciona la incomodidad aún palpable en presencia de la bestia. Esta incomodidad tampoco se ve mitigada cuando Cornel West comenta que la ventaja principal de los estudios culturales es aquel viejo rótulo, su carácter "interdisciplinar" ("los estudios culturales se convierten en una de las rúbricas utilizadas para justificar lo que yo creo que es un desarrollo muy saludable, a saber, los estudios interdisciplinares en las facultades y universidades" [698]). Este término atraviesa varias generaciones de programas de reforma académica, cuya historia necesita ser escrita y luego reinscripta para que funcione como una especie de advertencia (prácticamente por definición siempre es un fracaso); pero uno siente que siguen realizándose esfuerzos "interdisciplinares" porque todas las disciplinas específicas reprimen rasgos cruciales, pero siempre distintos en cada una, del objeto de estudio que deberían compartir. La idea era que los Estudios Culturales fueran más allá que la mayoría de esos programas de reformas y finalmente dieran nombre al objeto ausente, así que ahora no podemos resignarnos a la vaguedad estratégica de esa vieja fórmula.

Quizá el nombre que se necesita es "comunicación". Solo los programas de Comunicación son lo suficientemente recientes como para superponerse en muchos aspectos (incluido el personal académico) con este nuevo emprendimiento, siendo la tecnología comunicacional el único atributo o rasgo característico que marca una separación entre ambas disciplinas (en cierto modo similar a la que existe entre cuerpo y alma, o letra y espíritu, o máquina y fantasma). Recién empezamos a ver con mayor claridad los Estudios Culturales, y su relación con los programas de Comunicación, cuando una perspectiva específica unifica los varios elementos que componen el estudio de las comunicaciones. Así sucede, por ejemplo, cuando Jody Berland evoca los rasgos distintivos de la teoría canadiense de la comunicación: no se trata de un mero homenaje a McLuhan, su tradición y sus precursores, sino que ella la presenta en su ponencia según su encarnación contemporánea, como una nueva teoría de la ideología del "entretenimiento". Pero también explica por qué la teoría canadiense no puede más que

diferenciarse de aquella a la que Berland llama, eufemísticamente, "la investigación comunicacional mainstream" (43); es decir, la teoría estadounidense de la comunicación. Pues es evidente que la situación de Canadá, ubicada bajo la sombra del imperio mediático de los Estados Unidos, le otorga a nuestros vecinos cierto privilegio epistemológico y, en particular, la posibilidad única de combinar el análisis de los espacios con el análisis más tradicional de los medios en sí:

El concepto de "tecnología cultural" nos ayuda a comprender este proceso. Al formar parte de una producción espacial a la vez determinante y problemática, y al estar moldeadas por prácticas tanto disciplinares como antidisciplinares, las tecnologías culturales abarcan simultáneamente los discursos articulados de la profesionalización, la territorialidad y la diversión. Estas son las tres facetas tridimensionales necesarias del análisis de cualquier cultura popular producida bajo la sombra del imperialismo estadounidense. Al ubicar sus "audiencias" en un espectro cada vez más amplio y diverso de disposiciones, lugares y contextos, las tecnologías culturales contemporáneas potencian y legitiman su propia expansión espacial y discursiva. Esta es otra manera de decir que la producción de textos no puede concebirse por fuera de la producción de espacios. Si uno concibe o no la expansión de dichos espacios como una forma de colonialismo, es algo que aún está por verse. Sin embargo, la cuestión es clave para llegar a una comprensión del entretenimiento que ubique sus prácticas en términos espaciales (42).

Lo que Berland deja muy en claro es que la situación de la teoría (o del teórico, o de la disciplina) ahora necesariamente implica una dialéctica:

Dado que la producción de sentido se ubica [según la teoría angloamericana de los medios] en las actividades e intervenciones de las audiencias, es cada vez más común que la topografía del consumo sea identificada con el mapa de lo social (y, por ende, que se la expanda

para sustituirlo). Esto reproduce en la teoría lo que ocurre en la práctica (42).

El hecho de introducir de manera dramática una dimensión geopolítica en el debate, y de identificar cierta teoría cultural y comunicacional como canadiense, en marcada oposición con una perspectiva hegemónica angloamericana (la cual da por sentada su propio carácter universal, porque se origina en el centro y supone innecesario explicitar su nacionalidad), desplaza de un modo radical los temas de este congreso y sus consecuencias, como veremos en detalle más adelante.

Por otro lado, no termina de entenderse qué tipo de relación con el área emergente de los Estudios Culturales se está proponiendo que establezcamos aquí. La lógica de la fantasía grupal o colectiva siempre es alegórica [3]. Esta puede implicar una suerte de alianza, como cuando los sindicatos proponen trabajar en conjunto con algún movimiento negro, o puede parecerse más a un tratado internacional de algún tipo, como la OTAN o la nueva zona de libre comercio. Sin embargo, cabe suponer que la "teoría canadiense de la comunicación" no tiene intenciones de subsumir del todo su propia identidad al movimiento angloamericano, que es mucho más amplio; de igual modo, no puede universalizar su propio programa y pedir que el "centro" respalde de manera incondicional lo que necesariamente es una perspectiva situada en un lugar puntual, "dependiente" o "semiperiférica". Supongo que la sensación que nos deja esto es que, en cierto punto, el análisis en cuestión puede transcodificarse o incluso traducirse; que, en ciertas coyunturas estratégicas, un análisis determinado puede leerse o bien como un ejemplo de la perspectiva de los Estudios Culturales, o bien como un ejemplo de todo lo que es distintivo y característico de la teoría canadiense de la comunicación. Cada perspectiva, entonces, comparte un mismo objeto (en una coyuntura específica) sin perder su propia idiosincrasia u originalidad (cómo nombrar o, mejor aún, describir esta superposición sería un nuevo tipo de problema causado exclusivamente por la "Teoría de Estudios Culturales").

Nada ejemplifica mejor esta superposición de perspectivas disciplinares que los varios íconos que se invocan a lo largo de esas páginas: por ejemplo, prácticamente todos citan en vano el nombre del difunto Raymond Williams, apelando a su figura para respaldar moralmente una gran cantidad de pecados (o virtudes) [4]. Pero el texto que resurge en repetidas ocasiones como fetiche es sin duda un libro cuyos múltiples marcos teóricos genéricos ilustran el problema del cual venimos hablando aquí. Me refiero al estudio de la cultura juvenil inglesa de Paul Willis (quien, dicho sea de paso, no estuvo presente en el congreso) titulado Aprendiendo a trabajar (1977). Este libro puede pensarse como un clásico de una nueva sociología de la cultura, o como un texto precursor de la escuela de Birmingham "original" (de lo que hablaré más en detalle luego), o incluso como una especie de etnología, un eje que ahora nos parece evidente y que atraviesa tanto el terreno tradicional de la antropología como el nuevo terreno reclamado por los Estudios Culturales.

Aquí, empero, lo que enriquece la "problemática" interdisciplinar es el hecho ineludible (que también puede ser válido para otras disciplinas, donde tal vez se lo ignore igualmente) de que, si los Estudios Culturales son un paradigma emergente, entonces la antropología misma, lejos de ser un paradigma "tradicional", también se encuentra en plena metamorfosis y en medio de una transformación metodológica y textual (como parece indicar en este libro la presencia del nombre de James Clifford en la lista de quienes realizan Estudios Culturales). La palabra "antropología" ahora designa una nueva clase de etnología, una antropología textual o interpretativa, que guarda cierto parecido con el neohistoricismo -como si fueran parientes lejanos- y que uno encuentra ya totalmente desarrollada en la obra de Clifford, así como en la de George Marcus y Michael Fischer (sin dejar de reconocer los ejemplos de precursores como Geertz, Turner et al.). Andrew Ross evoca luego la "descripción densa" en su trabajo pionero sobre la cultura new age, "el estudio 'etnográfico' más exhaustivo o profundo de las comunidades culturales, que ha

producido uno de los desarrollos más emocionantes de los estudios culturales recientes" (537); mientras que la misma retórica de la densidad, textura e inmanencia se ve justificada por un pasaje memorable de John Fiske, que tiene el mérito adicional de sacar a relucir algunas de las consecuencias prácticas del debate (que distan mucho de reducirse al mero intercambio agresivo de reclamos y reconvenciones entre distintas disciplinas):

Me gustaría empezar por el concepto de "distancia" en la teoría cultural. Antes he sostenido que la "distancia" es un indicio clave para diferenciar entre alta y baja cultura, entre sentidos, prácticas y placeres característicos de las formaciones sociales que detentan el poder y de las que carecen de él. La distancia cultural es un concepto multidimensional. En la cultura de quienes se encuentran en una posición aventajada socialmente, una posición de poder, la distancia puede manifestarse entre el objeto de arte y el lector / espectador: ese tipo de distancia devalúa social e históricamente las prácticas de lectura específicas en favor de una apreciación trascendental o una sensibilidad estética que afirman ser universales. Fomenta la reverencia o respeto hacia el texto como objeto artístico dotado de autenticidad y que necesita ser preservado. La "distancia" también puede llevar a la creación de una diferencia entre la experiencia artística y la cotidiana. Ese tipo de "distancia" produce y asigna sentidos ahistóricos a las obras de arte, y permite que los miembros de esa formación social disfruten el placer de vincularse a un conjunto de valores humanos que, en versiones extremas de la teoría estética, son postulados como universales, como algo que trasciende sus propias condiciones históricas. Esta distancia frente a la historia también es una distancia frente a las sensaciones corporales, pues son nuestros cuerpos los que a fin de cuentas nos atan a nuestras especificidades históricas y sociales. Así como esta visión del arte deja de lado, o distancia, las mundanidades de nuestras condiciones sociales, también separa los supuestos placeres sensuales, vulgares y fáciles del cuerpo de los placeres más contemplativos y estéticos de la mente. Y finalmente, esta distancia se manifiesta además frente a la necesidad económica: separar lo estético de lo social es una práctica de la elite, que puede darse el lujo de ignorar las limitaciones impuestas por las necesidades materiales, y de esta forma construye una estética que no solo se niega a asignarles ningún valor a las condiciones materiales,

sino que únicamente valida aquellas formas artísticas que las trascienden. Por último, esta distancia crítica y estética, entonces, es un indicio que nos permite distinguir entre quienes son y no son capaces de separar su cultura de las condiciones sociales y económicas de la vida cotidiana (154).

Pero los contenidos del presente volumen no confirman demasiado las aseveraciones de Ross, a excepción de su propio estudio, muy lúcido, de esa "comunidad interpretativa" tan particularmente ambigua: la nueva cultura yuppie del movimiento New Age. Por otro lado, el llamado a la acción de Fiske parece apuntar menos a una concepción de la antropología como una disciplina (y una manera de escribir) experimentales que a toda una nueva política del intelectual.

En efecto, el propio texto de Clifford -una descripción de su nuevo y estimulante trabajo sobre la etnología de los viajes y el turismo- redefine de un modo implícito el contexto de la polémica al desplazar el concepto etnográfico tradicional del "trabajo de campo": "la etnografía (en las prácticas normativas de la antropología del siglo xxi) ha privilegiado las relaciones vinculadas a la permanencia por encima de las vinculadas al viaje" (99). Esto redefine directamente al intelectual y al antropólogo-etnógrafo-observador como una especie de viajero y de turista, y así reescribe instantáneamente los términos de este congreso, cuyo intento de definir aquello que llamamos Estudios Culturales -lejos de ser una cuestión académica y disciplinar- de hecho pasa a examinar el estatus del intelectual en sí en relación con la política de los denominados nuevos movimientos o microgrupos sociales.

Esta manera de plantear las cosas deja en evidencia la incomodidad que inevitablemente sintieron muchos de los otros participantes ante la "modesta proposición" de Clifford: lejos de ser meros "turistas" o viajeros, la mayor parte de ellos quieren ser, como mínimo, verdaderos "intelectuales orgánicos", si es que no algo

más. (Pero, ¿qué sería ese “algo más”, exactamente?). Incluso la noción análoga del exiliado o neoexiliado, el intelectual diaspórico invocado por Homi Bhabha (cuyas observaciones sobre el caso Rushdie -“La blasfemia es la vergüenza del emigrado al volver a su hogar” [62]- me parecieron extraordinariamente pertinentes y sugestivas), propone una intermitencia o alternación de sujeto y objeto, de voz y sustancia, de teórico y “nativo”, que le otorga al intelectual una marca de pertenencia al grupo -igualmente intermitente- que no está al alcance de un hombre blanco como Clifford (o quien ahora escribe).

Grupos sociales: ¿Frente Popular o Naciones Unidas?

Sin embargo, ese deseo llamado “intelectual orgánico” es omnipresente en este libro, aunque pocos lo expresan tan abiertamente como Stuart Hall cuando, en uno de los momentos más utópicos del congreso, propone el siguiente ideal: “vivir con la posibilidad de que algún día exista un movimiento más amplio, que no esté restringido a los intelectuales de la pequeña burguesía” (288). Esto es lo que tiene para decir sobre Gramsci:

Debo confesar que, aunque he leído muchas descripciones más elaboradas y sofisticadas, la de Gramsci sigue pareciéndome la que más se acerca a formular lo que creo que estábamos tratando de hacer. Reconozco que su frase, “la producción de intelectuales orgánicos”, presenta un problema. Pero no me cabe ninguna duda de que lo que buscábamos en los estudios culturales era una práctica institucional capaz de producir a un intelectual orgánico. No sabíamos de antemano qué significaba eso, en el contexto de Gran Bretaña en la década de los ‘70, y no estábamos seguros de poder reconocerlo en caso de llegar a producir alguno. El problema con el concepto de “intelectual orgánico” es que parece alinear a los intelectuales con un movimiento histórico emergente, y no podíamos precisar, como tampoco podríamos hacerlo ahora, dónde buscar ese movimiento histórico. Éramos intelectuales orgánicos sin ningún punto de referencia orgánico; intelectuales orgánicos con la nostalgia, voluntad o esperanza (para tomar una frase de Gramsci de otro contexto) de que en algún momento estaríamos preparados para realizar una labor intelectual que estableciera ese tipo de relación, si es que esa coyuntura alguna vez llegaba a presentarse. Más cierto sería decir que, al no contar con ninguna relación así, estábamos preparados para imaginarla, modelarla o simularla: “pesimismo del intelecto, optimismo de la voluntad” (281).

Pero en la mayor parte de esta recopilación y este contexto, dicha noción gramsciana -cuyo doble enfoque incluye estructuralmente a los intelectuales, por un lado, y a los estratos sociales, por el otro- no es interpretada como una alusión a una política de alianza, a un bloque histórico, ni a la unión de un conjunto heterogéneo de "grupos de interés" para formar un movimiento político y social más amplio, como sí era el caso en los escritos del propio Gramsci, y como parece seguir siéndolo en esta formulación de Stuart Hall.

Más bien, aquí el referente parece ser invariablemente la "política de la identidad" de los nuevos movimientos sociales, o lo que Deleuze llama "microgrupos". En efecto, los Estudios Culturales generalmente han sido percibidos como un espacio de alianzas de este tipo (aunque no exactamente como un movimiento en el sentido gramsciano, a menos que uno considere sus ambiciones académicas -lograr reconocimiento y sanción institucional, cargos docentes, protección frente a los departamentos tradicionales y la nueva derecha- como política: la única política específica a los Estudios Culturales, a decir verdad) [5]. Así, se reciben con los brazos abiertos al feminismo, la política negra, el movimiento gay, los estudios chicanos, los crecientes grupos de estudios "poscoloniales", al igual que a otros grupos más tradicionales, como los aficionados a las distintas culturas populares y de masas (que también podrían considerarse una especie de minoría perseguida y estigmatizada, en los círculos académicos conservadores) y los diversos séquitos marxistas (más que nada extranjeros). De los 41 participantes (publicados), hay una distribución relativamente equitativa entre los sexos (24 mujeres, 21 hombres); hay 25 estadounidenses, 11 británicos, 4 australianos, 2 canadienses, 1 húngaro y 1 italiano; hay 31 blancos, 6 negros, 2 chicanos y 2 indios (del subcontinente); y parece haber por lo menos 5 homosexuales. En lo que respecta a los departamentos, la distribución parece ser la siguiente: la mayoría pertenece al de Letras, como era de esperarse, con 11 participantes; le siguen, muy rezagados, Comunicaciones, Sociología e Historia del arte, con 4 cada uno; hay 3 representantes de los programas de Humanidades; 2 de Estudios de la Mujer, Estudios Culturales propiamente dichos, Historia de la Conciencia, y Radio, Televisión y Cine, respectivamente; 1 de Religión y 1 de

Antropología.

Sin embargo, esta categorización (muy superficial, lo admito) refleja de un modo muy impreciso las posiciones ideológicas de cada grupo, subgrupo o subcultura. Mientras que hay solo cuatro ponencias feministas "tradicionales", por ejemplo, hay al menos dos sobre la homosexualidad. De los cinco textos sobre la condición negra, como mínimo uno también toca cuestiones relacionadas con el feminismo (más exacto sería decir, en verdad, que el texto de Michele Wallece representa una posición feminista negra), mientras otros dos plantean temas de sesgo nacional. Una de las dos ponencias chicanas también aborda el feminismo. Hay diez cuestiones evidentemente relacionadas con la cultura popular o de masas, que tienden a desplazar el foco de atención de los temas sobre la "identidad" hacia otros de índole mediática.

Me detengo en estos detalles para mostrar tanto lo que parece omitirse de la problemática de los Estudios Culturales como lo que se incluye dentro de ella. En mi opinión, solo tres ponencias tratan con cierta profundidad el tema de los grupos identitarios (me parece más conveniente dejar para más adelante el análisis del texto de Paul Gilroy, donde arremete contra el eslogan que él traduce como "absolutismo étnico"); y de esas tres, solo el ensayo de Elspeth Probyn, lleno de intricadas referencias bibliográficas, intenta formular de algún modo una teoría de la identidad -o, por lo menos, de la enunciación- colectiva, instándonos a "ir más allá de las posiciones aisladas de diferencia, y rechazar el modo de representación en crisis […] para hacer oír el sonido de nuestras identidades mientras trabajamos en la construcción de comunidades más atentas y solidarias" (511). Dicho "sonido", sin embargo, parece ser bastante salvaje, como cuando nos explica "cómo las imágenes del yo pueden dar resultado a la hora de frustrar, de enervar los elementos fijos del discurso y las expectativas extradiscursivas" (506).

En cualquier caso, las ponencias de Kobena Mercer y de Marcos Sanchez-Tranquilino y John Tagg ya se encaminan hacia algo bastante distinto de la teoría clásica de la identidad. Mercer, de hecho, abre una nueva vía de estudio al explorar cómo la imagen de la militancia negra en los '60 logró ofrecer un modelo político sugerente y liberador para otros grupos; mientras Sanchez-Tranquilino desplaza la problemática más psicológica o filosófica de la "identidad" hasta retrotraerla a la cuestión social del nacionalismo: "Lo que está en juego en esta resurrección del pachuco de fines de los '70 es […] la representación de […] la militancia a través de la articulación del pachuco con la política identitaria de un movimiento nacionalista. Los problemas aquí son los de todo nacionalismo […]" (562).

Es posible. Pero los nacionalismos -mejor digamos "los separatismos"- no están presentes en este congreso: ni el separatismo feminista, ni el lésbico, ni el gay. Y si todavía quedan separatismos negros, ciertamente no se los ve representados aquí tampoco. De los otros grupos étnicos, a los únicos que encontramos en este libro son a los chicanos, que se representan a sí mismos y reflejan, quizá, a algunos de los otros movimientos (aunque no a las más tradicionales etnias nacionales, cuyos problemas son curiosamente distintos de los aquí expuestos, como atestiguan los debates sobre la cultura griega como una "cultura menor" [6]). Entretanto, los "poscoloniales" repiten sin cesar (por ejemplo, en el ya mencionado ensayo de Homi Bhabha) que el hecho y la experiencia de la diáspora se oponen diametralmente al hecho y la experiencia del separatismo étnico.

En otras palabras, este espacio particular denominado "Estudios Culturales" no es demasiado receptivo cuando se trata de identidades no heterogéneas, aunque parece recibir con los brazos abiertos toda celebración (y también todo análisis) de lo heterogéneo per se, y de cualquier nuevo tipo de complejidad estructural. No sorprende, entonces, que encontremos invocaciones en tonos bajtinianos contra la monología (¿y acaso el separatismo cultural no es el anhelo de cierto discurso monológico?): Clifford no

busca “afirmar una cándida democracia de autoría plural, sino mitigar al menos un poco el control monológico del escritor / antropólogo ejecutivo” (100), mientras que el notable texto de Stalleybrass sobre la invención de “Shakespeare” reemplaza al “único autor” moderno con “una red de relaciones colaborativas”, normalmente entre dos o más escritores, entre escritores y compañías de actores, entre compañías de actores e impresores, entre compositores y lectores de pruebas, y entre impresores y censores, de tal modo que tampoco existe en ningún momento el “texto individual” (601). La problemática del auteur nos recuerda, entonces, hasta qué punto la noción narrativa de un agente único -aunque colectivo- sigue influyendo en muchas ideas difundidas sobre la “identidad”. (Esta noción, de hecho, resurge en la última página de esta antología, cuando Angela McRobbie formula enérgicamente la misión de los Estudios Culturales en la década de los ‘90, en la que deben actuar “como una suerte de guía del modo en que la gente se ve a sí misma […], como agentes activos, cuyo sentido del yo se proyecta y expresa en un creciente espectro de prácticas culturales” [730]). Pero esa concepción aislacionista de la identidad grupal, en el mejor de los casos, abriría un espacio para los Estudios Culturales en el cual cada uno de los grupos podría tomar la palabra, como en una especie de sesión plenaria de las Naciones Unidas, mientras el resto lo escucharía de un modo respetuoso (y “políticamente correcto”). No parece un ejercicio muy productivo ni estimulante.

Las “identidades” tratadas en el presente volumen, sin embargo, en general son duales: su paradigma es el feminismo negro (aunque también el feminismo chicano, como en el enérgico artículo de Angie Chabram-Demersesian). De hecho, casi diría que hoy por hoy los Estudios Culturales (o, por lo menos, los Estudios Culturales propuestos en esta antología y este congreso en particular) giran en torno a la idea de tener una “doble nacionalidad”, o por lo menos dos pasaportes, cuando no más. Como si los trabajos y las ideas realmente interesantes fueran imposibles sin la tensión productiva que implica combinar, navegar y coordinar varias “identidades” al mismo tiempo. Parece un retorno a la vieja noción sartreana de que para el escritor es mejor tener que dirigirse al mismo tiempo a por

lo menos dos públicos distintos y no relacionados entre sí. Una vez más, es Stuart Hall (en su condición de precursor o figura fundacional de los antiguos “Estudios culturales”, los de Birmingham) quien afirma, entre sus muy diversos y lúcidos comentarios, la necesidad de vivir con estas tensiones (284). Indudablemente, en este pasaje específico Hall se refiere a la tensión entre texto y sociedad, entre superestructura y base, lo que él denomina un “desplazamiento” necesario de la cultura, que iría de lo social real hacia lo imaginario. Pero antes el autor nos recuerda las tensiones implícitas en la multiplicidad de influencias y compromisos ideológicos -tanto el marxismo como el feminismo, el estructuralismo o el “giro lingüístico”- que actúan como distintas fuerzas gravitatorias sobre los Estudios Culturales, de las cuales estos extraen toda su riqueza al responder a ellas en lugar de tratar de alcanzar una síntesis final, de eliminar sus contradicciones y de aunar esa multiplicidad en una sola fórmula o programa. Aunque uno pensaría que las tensiones entre las diferentes identidades grupales ofrecen un campo de acción más productivo que las ambivalencias interdisciplinarias antes mencionadas, lo cierto es que dichas tensiones corren el riesgo de ser alisadas y anuladas después, de una manera algo distinta, por el efecto homogeneizador de la fórmula disciplinaria rival, el posmodernismo, y por su propio pluralismo, tema que estas ponencias evaden y rehúyen sistemáticamente, por una razón que ahora resulta obvia.

Los Estudios Culturales como sustituto del marxismo

Para lanzar un ataque frontal contra el posmodernismo y justificar, además, la necesidad filosófica de que exista un área de Estudios Culturales que vaya más allá de la celebración posmoderna del fin de los límites entre alta y baja cultura, del pluralismo de los microgrupos y del reemplazo de la política ideológica a favor de la cultura de la imagen y los medios, haría falta reevaluar la relación tradicional entre el movimiento de los Estudios Culturales en general y el marxismo. Eso, por supuesto, excedería el marco de este congreso. Aquí, la mayoría de las ponencias claramente ve el marxismo como apenas otro tipo de grupo identitario (aunque se trate de un grupo muy reducido, al menos en los Estados Unidos), más que como el tipo de problemática -¡y de problema!- al que alude Stuart Hall ("las preguntas que el marxismo, en tanto proyecto teórico, instauró en la agenda […], preguntas como qué significaba trabajar cerca del marxismo, trabajar sobre el marxismo, trabajar contra el marxismo, trabajar con el marxismo, trabajar para desarrollar el marxismo" [279]). En los Estados Unidos debería ser todavía más importante lidiar con estos temas, dado que en este país los Estudios Culturales, como ha sostenido Michael Denning en su defensa de los Estudios Norteamericanos [7], pueden considerarse no solo un desarrollo, sino también un sustituto del marxismo. Así y todo, ni siquiera se menciona en este libro la estratégica reformulación británica del marxismo acuñada por Raymond Williams, el "materialismo cultural" (los estadounidenses tampoco parecen hacerse mucho problema por evitar el "idealismo"), y se omite casi por completo cualquier rastro de la voluntad política implícita en el grupo de Birmingham y en la obra de Williams, por lo que durante la lectura nos vemos obligados a reponer mentalmente una y otra vez el siguiente detalle: que los Estudios Culturales y el "materialismo cultural" constituían para ellos, en esencia, un proyecto político, un proyecto marxista, de hecho. Cuando las teorías extranjeras cruzan el Atlántico, suelen perder muchas de sus connotaciones contextuales de índole política o de

clase (como demuestra la evaporación de gran parte de esos elementos en la teoría francesa importada). Pero ningún caso es tan alevoso como la actual reinvención estadounidense de lo que en Gran Bretaña fue un movimiento militante comprometido con la implementación de un cambio social radical.

Sin embargo, en este libro las típicas letanías antimarxistas norteamericanas solo se entonan de manera breve y esporádica. Sanchez-Tranquilino y Tagg hablan con entusiasmo de una transformación sistémica (aunque, vaya a saber uno por qué, se niegan a considerarla "posmoderna"):

Cuando el museo podía concebirse como un aparato de la ideología del Estado […], era posible imaginar otro lugar, otra conciencia […]. Ahora, ante el derrumbe de esas categorías y lógicas, ambos bandos parecen haber sido desplazados o relegados a un espacio sin gravedad […]. Esa clase de explicación sociológica se ve arrastrada por el colapso interno de la disciplina misma a la que dice criticar (556-557).

Por suerte, en este congreso prácticamente no se alude a la más ridícula de las afirmaciones que suelen circular en estos debates: que el marxismo es antifeminista o excluye a las mujeres. De todas formas, el "alto feminismo" sí parece demorarse en otro reproche muy difundido cuando afirma que los Estudios culturales ya no deberían lidiar con grandes teorías ("donde se debaten problemas enormes, históricos y mundiales, de un modo tan general que se hace imposible resolverlos" [Morris, 446]), reproche dirigido específicamente contra el marxismo, pero que también parece vedar casi cualquier gran teoría o figura, entre ellas el feminismo, el psicoanálisis, el lacanismo, la desconstrucción, Baudrillard, Lyotard, Derrida, Virilio, Deleuze, Greimas, etc. (exceptuando a Raymond Williams -aunque ya no a Gramsci, Brecht o Benjamin-, uno de los íconos del nuevo movimiento que a sus cultores todavía les resulta mínimamente útil).

En cualquier caso, quienes formulan las críticas más estridentes a las "grandes teorías" son los australianos, y es posible que esto se deba de algún modo a las raíces anarquistas e idiosincrásicas del radicalismo de su país. De hecho, de Australia proviene otra variante todavía más siniestra de este antiintelectualismo, por lo demás, inofensivo. Me refiero a la crítica "activista" y específicamente política que Tony Bennet hace del marxismo. Luego de apurarse a señalar que los "nuevos movimientos sociales" constituyen una excepción a las estructuras reformistas que él mismo postula para la actividad política, Bennett describe su posición de la siguiente manera:

Contra lo que sí debemos luchar son los modos en que se ponen en práctica estos dos aspectos del proceso político [las alianzas y la política centrada en temas puntuales y excluyentes] y ambos se vinculan entre sí, modos que anticipan -y que también preparan- la producción de una única clase, género, pueblo o raza como agente social, que probablemente intervenga decisivamente en un momento de realización política que culminará el proceso pensado para crear dicho agente. Y debemos hacerlo, justamente, porque ese tipo de proyectos políticos, y las construcciones que los promueven, perjudican el desarrollo de formas de acción y cálculo político más específicas e inmediatas, que con toda probabilidad podrían mejorar las circunstancias y las posibilidades sociales del electorado en cuestión (32).

¿Laclau / Mouffe contra Gramsci? ¿Contra Lenin? ¿Bennet contra Laclau / Mouffe? Es imposible determinar el marco de referencia, en particular porque, para empezar, nadie (en la izquierda) ha creído nunca en ninguna "única clase, género, pueblo o raza" (y ciertamente no Gramsci, a quien Bennet desestima rápidamente en las páginas anteriores por ya no ser "de mucha utilidad políticamente" [29]). El pensamiento de este autor es un genuino "pensamiento del Otro", siempre ocupado en rastrear y denunciar los errores ideológicos de todos estos enemigos provenientes de la misma izquierda, siguiendo la veta más chillona del tradicional

autoritarismo althusseriano. Tampoco parece darse cuenta de lo obsceno que les parecerá a los lectores de izquierda estadounidenses su propuesta de "hablar y trabajar con lo que solía conocerse como AIE [Aparatos Ideológicos del Estado], en lugar de desestimarlos de antemano y luego, en una profecía autocumplida, criticarlos de nuevo cuando parecen confirmar nuestras más oscuras predicciones funcionalistas" (32). Es posible que el consejo de Bennet -dejar de repetir eslóganes marxistas (por ser una de las "grandes teorías") e integrarnos al gobierno (uno, supongo, vagamente socialdemócrata)- tenga cierta relevancia en un país pequeño con tradiciones socialistas, pero no aquí (y, en cualquier caso, es bastante imposible de seguir). El tono de este ensayo, al que se le otorgó un lugar privilegiado al comienzo del volumen por razones de orden alfabético, es notablemente engañoso, pues no representa en lo más mínimo el espíritu de la antología como conjunto; de todas maneras, lo más alarmante es su ignorancia de las diferencias estructurales entre las situaciones de los distintos países en la actualidad, uno de los temas más marcados de la antología, lo que se debe en parte, paradójicamente, a la intervención de los mismos australianos, como veremos en breve.

En cualquier caso, esta formulación particular de Bennet nos lleva al estereotipo antimarxista por excelencia, pues el texto antes citado podría resumirse con el término más viejo que existe para calumniar al marxismo: "totalización". La totalización vendría a ser una especie de homogeneización totalitaria y orgánica, a la que los "marxistas" supuestamente deben someter cualquier tipo de diferencia. En Sartre, sin embargo, este término, de origen filosófico, simplemente indicaba la manera en que las percepciones, los instrumentos y la materia prima se vinculaban y establecían relaciones entre sí a través de la perspectiva unificadora de un proyecto (si uno no tenía o no quería tener ningún proyecto, obviamente esto no se aplicaba). No sé con certeza si este concepto proyecta exactamente un modelo (o si se construye siguiendo la imagen de alguno); pero sospecho que esto tampoco importa demasiado, ya que los conceptos de relaciones -por más que siempre intenten mantener separados y diferenciados los términos en cuestión- tienden a dar la impresión de referirse siempre a una

masa indiferenciada. Basta ver qué pasó con lo “orgánico”, ese concepto filosófico -o, por lo menos, de filosofía pop- que alguna vez sirvió para designar la diferencia radical entre las funciones de los distintos órganos (una de las figuras fundamentales en el Grundrisse de Marx, por ejemplo, es el “metabolismo”), y que sin embargo ahora parece reducirlos todos a una misma cosa. Así, lo “orgánico”, junto con la “historia lineal” (una construcción que, si no me equivoco, le debemos a McLuhan) se convirtió en uno de los errores más básicos del posestructuralismo (al menos hasta que apareció el término “totalización”). Por supuesto, uno puede dejar de usar estas palabras por razones estratégicas (y para ahorrarse explicaciones léxicas y filológicas como esta); pero cualquier lector imparcial se dará cuenta de que la presente antología está repleta de diversos actos de totalización que de nada valdría ubicar y eliminar, a menos que nuestro objetivo fuera volver a ese tipo de teorización supuestamente pura y sin matices que, junto con las políticas de identidades no heterogéneas, ya se ha juzgado incompatible con la naturaleza esencialmente mixta de los Estudios Culturales.

Articulación: un manual para camioneros

Estos actos de totalización, sin embargo, se ven camuflados por una nueva figura, la cual -a diferencia de la "totalización" sartreana- está revestida de cierta respetabilidad y corrección teórica posestructuralista (y que, como todas las figuras, desplaza los términos de la anterior de un modo muy sutil). Me refiero al omnipresente concepto de articulación, sobre el cual necesitamos con urgencia una entrada léxica en algún diccionario ideológico integral del espíritu objetivo de la época. Tomando, al igual que "orgánico", el cuerpo como referente, este término designa las partes óseas y las junturas del esqueleto más que los órganos blandos (y no sería raro que esa imagen rigurosa y mecánica que proyecta tuviera algo que ver con su actual popularidad); pero luego se lo transfiere rápidamente al discurso, como si se tratara de una alegoría del "giro lingüístico" en sí. Mi opinión es que le debemos su uso compulsivo a Althusser (cuya influencia puede haber afectado de algún modo a su vez las figuras aún más obsesivas de Foucault, basadas en la segmentación y la divisibilidad espacial); y su generalización, a la elegante reinvención anglosajona de Ben Brewster, a la aplicación en los ámbitos políticos de Poulantzas, y a la antropología de Pierre-Philippe Rey, de donde se trasladó a la obra de Hindess y Hirst, antes de pasar, por último, a formar parte de una suerte de lingua franca teórica generalizada, a la que pronto se unirían expresiones en boga como "borrar", "circulación", "construido" y similares. Lo que suele olvidarse es que Althusser, de hecho, encontró esta palabra, tan althusseriana y estructuralista a nuestros oídos, en el mismísimo Marx, específicamente en el gran ensayo programático inconcluso de agosto de 1857, que habría servido de introducción al Grundisse [8].

Aquí, Gliederung designa la articulación de las categorías (y realidades) de producción, distribución y consumo entre sí (en este sentido, es un modelo sugerente, cuya aplicación aún no se ha explorado). Asimismo, es importante señalar que la Escuela de

Birmingham desarrolló, de un modo extraordinario y prácticamente independiente, el concepto de articulación en un momento crucial de su historia, cuando los cruces de raza, género y clase se habían convertido en un problema teórico urgente. Aquí, la formulación de Catherine Hall es canónica:

No creo que contemos, hasta ahora, con una teoría sobre la articulación entre raza, clase y género, y sobre las distintas maneras en que estas articulaciones podrían actuar en general. Estos términos suelen recitarse como si fueran una letanía para demostrar cierta corrección política, pero eso no significa necesariamente que las formas de análisis que los acompañan estén respaldadas por un verdadero entendimiento de cómo funciona cada eje de poder en relación con el resto. De hecho, es extremadamente difícil realizar un estudio de estas características, porque el nivel de análisis es, por necesidad, complejo en extremo, dada la gran cantidad de variables en juego en todo momento. Por ende, los casos prácticos, sean históricos o contemporáneos, que rastreen con cuidado los modos contradictorios en que estas articulaciones tienen lugar tanto en momentos específicos de la historia como a lo largo del tiempo, me parecen de la mayor importancia (270-271).

Quizá la propuesta de lo que la teoría debería ser ("todavía no contamos con una teoría") ofrece demasiado apoyo y consuelo a quienes son alérgicos a las "grandes teorizaciones", ya que uno pensaría que el concepto de articulación aquí aludido ya es, justamente, una teoría en sí. Esta implica una especie de estructura giratoria, un intercambio iónico entre varias entidades, en el cual los impulsos ideológicos asociados con una se transmiten y fusionan con la otra, aunque solo de manera provisional, durante un "momento específico de la historia", antes de formar nuevas combinaciones, transformarse sistemáticamente en otra cosa, ir desintegrándose con el tiempo en una interminable vida media, o desgarrarse ante las convulsiones de una nueva crisis social. La articulación, entonces, es una totalización puntual, a veces efímera, en la que los planos de raza, género, etnicidad y sexualidad se cruzan para formar una estructura operativa. Aquí Stuart Hall lo elabora en más detalle:

La unidad formada por esta combinación o articulación es siempre, necesariamente, una "estructura compleja": una estructura en la que las cosas se relacionan tanto a través de sus diferencias como de sus similitudes. Esto requiere que se muestren los mecanismos que conectan características disímiles, pues no puede darse por sentada ninguna "correspondencia necesaria" u homología expresiva. Esto también significa -puesto que la combinación es una estructura (una combinación articulada) y no una asociación arbitraria- que habrá relaciones estructuradas entre las partes, es decir, relaciones de dominación y subordinación (579-580).

En realidad, una terminología analítica así implica toda una poética, dado que la misma "representación" de este tipo de complejidades es siempre problemática. No solo partimos de una situación en la que ignoramos la estructura del complejo (por ejemplo, no sabemos si la raza antecede al género o viceversa, cuál de las dos condiciones es una clase de instancia provisional -pero finalmente determinativa- de la otra), sino que además debemos inventar el lenguaje en el que los "elementos" y sus conexiones deben describirse. Las descripciones de la articulación, entonces, son también necesariamente autorreferenciales, en tanto deben comentar y validar sus propios instrumentos lingüísticos, preservando apenas el rastro más ligero y tenue del sentido original de la figura (las uniones o huesos que actúan en conjunción, el aspecto mecánico de la conexión en sí).

De este modo, la "articulación" termina siendo el problema teórico central o núcleo conceptual de los Estudios Culturales, algo que vemos ejemplificado una y otra vez en este volumen precisamente donde menos se resalta la cuestión. Puede detectarse su influjo en la idea, más bien freudiana (y marxista), de carencia, contradicción, sustitución y compensación-formación que encontramos en el ensayo de Constance Penley sobre la pornografía escrita por mujeres y basada en Star Trek, cuando la autora instala en la agenda lo siguiente:

El hecho de que estas fanáticas puedan imaginar una relación sexual solo si esta se da en una pareja sin hijos formada por dos hombres, que nunca tienen que cocinar o limpiar la bañera, y que viven trescientos años en el futuro. También argüiría que el fanatismo por Star Trek suele ser un intento de resolver otra carencia: la falta de relaciones sociales. La cultura trekkie se estructura alrededor del mismo vacío que la cultura estadounidense en general, y ambas comparten también un mismo deseo: la desaparición de los antagonismos fundamentales, como la clase y la raza (495).

Pero aquí la articulación público / privado o social / sexual se aborda como si fuera una suerte de dualismo, lo que hace que la descripción se repliegue hacia freudo-marxismos como el de Deleuze y Guattari en El Anti Edipo. Uno también puede representar la articulación en términos de modelos e influencias sugestivas, como en el antes mencionado texto de Kobena Mercer sobre los '60, en donde el movimiento afroamericano y la estructura ideológica y libidinal de la militancia negra en sí se articulan como una "cadena significante" que puede reproducirse en otros sectores. (Otro punto que Mercer remarca de un modo contundente, en un oportuno ataque a cierto triunfalismo omnipresente en los Estudios Culturales, es que dicha cadena también constituye un "factor conector reversible", que puede reconfigurarse y derivar una vez más en nuevas y originales formas de racismo). En cualquier caso, la articulación también implica (y, de hecho, instala) la alegoría como su estructura de expresión fundamental. Así, Janice Radway nos recuerda de qué manera se ha fantaseado consistentemente con la cultura popular o masiva como si esta fuera femenina (513). Las estructuras alegóricas de la fantasía colectiva, siempre en rotación, sin duda conforman el texto en el que debe basarse todo intento de abordar la articulación como síntoma o programa político; pero esta dinámica de la articulación no quedará del todo clara hasta que no dispongamos de un entendimiento más profundo de las consecuencias implícitas en el hecho de ver la cultura como la expresión de un grupo individual.

Cultura y libido grupal

Pues la cultura -esa forma más débil y laica de lo que llamamos religión- no es una "sustancia" o un fenómeno en sí misma, sino un espejismo objetivo que surge de la relación entre al menos dos grupos. Es decir, ningún grupo "tiene" una cultura por sí solo: la cultura es el halo que un grupo percibe cuando entra en contacto y observa a otro. Es la objetivación de todo lo ajeno y extraño que se percibe en el grupo de contacto: en este contexto, es interesante observar que uno de los primeros libros sobre la interrelación grupal (el papel constitutivo de los límites entre ambos, la manera en que cada uno se define a través del otro) toma de Estigma, de Erving Goffman, una descripción de cómo funcionan las marcas definitorias ante los demás [9]: en este sentido, entonces, una "cultura" es el conjunto de estigmas que un grupo ve en el otro (y viceversa). Sin embargo, dichas marcas a menudo se proyectan en la "mente extranjera" en la forma de aquel pensamiento-del-Otro que llamamos fe y elaboramos como religión. De todas formas, la fe, así entendida, no es algo que nosotros mismos tengamos, pues lo que hacemos nos parece natural, y no necesita motivarse y racionalizarse a través de esa extraña entidad internalizada. En efecto, el antropólogo Rodney Needham ha demostrado que la mayor parte de las "culturas" no poseen un equivalente para nuestro concepto -o seudoconcepto- de fe (que de este modo queda desenmascarado como algo que los traductores ilícitamente proyectan en los lenguajes no-imperiales y no-cosmopolitas).

En cualquier caso, sucede que "nosotros" también hablamos a menudo de "nuestra propia" cultura, religión, fe o lo que sea. Esto ahora puede identificarse como la recuperación de la visión que el Otro tiene de nosotros, de ese espejismo objetivo mediante el cual el Otro ve que "poseemos" una cultura. Según el poder del Otro, esta imagen alienada exige una respuesta, que puede ser tan inconsecuente como la negación que muestran los estadounidenses al ignorar los estereotipos del "norteamericano desagradable" con

los que se topan en el extranjero, o tan exhaustiva como los varios resurgimientos étnicos donde, como sucede con el nacionalismo hindú, un pueblo reconstruye esos estereotipos y los afirma a través de una nueva política cultural-nacionalista: esto nunca implica el "retorno" a una realidad anterior y auténtica, sino una nueva construcción (hecha a partir de lo que parecen ser materiales viejos).

De ahí que la cultura siempre deba ser vista como un vehículo o un medio a través del cual se lleva a cabo una relación intergrupal. Si no nos mantenemos en guardia y no la desenmascaramos continuamente como una idea del Otro (incluso cuando me la apropio y la asumo por mi cuenta), esta perpetúa las ilusiones ópticas y el falso objetivismo de esta relación histórica compleja (por ende, las objeciones que se han hecho a seudo conceptos como "sociedad" son todavía más válidas en el caso de la "cultura", cuyo origen puede descifrarse en el conflicto intergrupal). Por otro lado, insistir en este "programa de traducción" (el imperativo de retrotraer los conceptos de la cultura a formas relacionales entre distintos grupos colectivos) ofrece una manera más satisfactoria de lidiar con el equivalente sociológico del principio de Heisenberg, en sus distintas formas, que la actual recomendación individualista de volver a darle más importancia en los análisis al lugar del observador. En realidad, el antropólogo-Otro, el observador individual, representa a todo un grupo social, y es en ese sentido que su conocimiento es una clase de poder, entendiendo por "conocimiento" algo individual; y por "poder", un intento de caracterizar ese tipo de relación que se da entre distintos grupos y que nuestro vocabulario es demasiado pobre como para designar con exactitud.

En verdad, la relación entre grupos es, por así decirlo, antinatural: se trata del contacto externo fortuito entre entidades que solo tienen un interior (como una mónada) y que carecen de exterior o de superficie externa, salvo en esta circunstancia especial, en la que es precisamente la parte fronteriza del grupo la que -sin dejar de ser en todo momento impermeable a cualquier tipo de representación-

se roza con la del otro grupo. Grosso modo, podríamos decir que la relación intergrupal siempre estará fundada en el conflicto o la violencia, pues solo sería posible una coexistencia positiva o tolerante entre dos o más grupos si estos se separaran y redescubrieran su anterior aislamiento y soledad. Así, cada grupo es el mundo entero; el colectivo es la forma fundamental de la mónada, sin ventanas ni límites (al menos desde adentro).

No obstante, esta falta u omisión de un conjunto "natural" o al menos plausible de actitudes a través de las cuales podrían relacionarse los grupos entre sí implica que las dos formas fundamentales de relación intergrupal se reducen a la envidia y al desprecio. La oscilación entre estos polos primordiales puede explicarse, aunque sea en parte, mediante el prestigio (para usar una de las categorías de Gramsci): todo intento de apropiarse de la cultura del otro grupo (lo que, como ya hemos visto, en la práctica implica la invención de dicha "cultura") es un tributo y una forma de reconocimiento grupal, la expresión de una envidia colectiva, el reconocimiento del prestigio del otro grupo. Probablemente no nos convenga apresurarnos a reducir este prestigio a una cuestión de poder, dado que muy a menudo son los grupos más grandes y poderosos los que les rinden este tributo a los grupos que dominan, cuyas formas de expresión cultural toman prestadas e imitan. Resulta más plausible, entonces, que este prestigio sea una emanación de solidaridad grupal, algo que el grupo más débil en general necesita desarrollar con mucha mayor urgencia que el más grande, estable y hegemónico, el cual aun así detecta de un modo vago que carece de dicha cohesión interna y, de manera inconsciente, lamenta su tendencia a la disolución como grupo. El "grupismo" es otra expresión marcada de este tipo de envidia, pero a nivel individual, donde los miembros de la "cultura" dominante renuncian a ella e imitan a quienes adhieren a la dominada (después de todo lo expuesto más arriba, probablemente no sea necesario aclarar que estos cultores del "grupismo" -o groupies- ya son, en este sentido, intelectuales en potencia).

Por su parte, el desprecio intergrupal moviliza los clásicos

síndromes de pureza y peligro, y en cierto modo se manifiesta como una defensa de la frontera del grupo primario contra lo que percibe como una amenaza inherente a la misma existencia del Otro. El racismo moderno (es decir, en contraposición al racismo posmoderno o "neo racismo") es una de las formas más elaboradas de este tipo de desprecio grupal, que apunta hacia todo un programa político. Esto debería conducirnos a reflexionar sobre el papel que desempeñan los estereotipos en esta clase de relaciones grupales o "culturales", que prácticamente por definición no pueden prescindir de lo estereotípico. Pues el grupo en sí es necesariamente una entidad imaginaria, en el sentido de que ninguna mente individual es capaz de intuirlo de manera concreta. El grupo debe abstraerse, o fantasearse, sobre la base de contactos y experiencias individuales independientes, que nunca pueden generalizarse sin caer en el abuso. Las relaciones intergrupales siempre son estereotípicas, en la medida en que siempre implican realizar una abstracción colectiva del otro grupo, por más cuidado o respeto que se tenga, o censura que se ejerza. Lo políticamente correcto en estas circunstancias es permitir que el otro grupo elabore su propia imagen y de ahí en adelante adoptarla como "estereotipo oficial". Pero el carácter inevitable del estereotipo -y la inevitable posibilidad que acarrea de odio grupal, racismo, caricaturización, etc.- no por eso deja de ser problemático. En ese contexto, cualquier utopía implica una de dos situaciones, que en última instancia tal vez resulten ser la misma: un mundo en el que solo se confrontan los individuos, sin grupos; o un grupo aislado del resto del mundo. En ambos casos, la sustancia que da forma al estereotipo externo (o la "identidad étnica") no se manifiesta nunca. El estereotipo, en efecto, acarrea un exceso ilícito de sentido, que Barthes llamaba la náusea de las mitologías: la abstracción a través de la cual se alegoriza mi individualidad y se la convierte en una ilustración abusiva de otra cosa, algo que no es concreto ni individual. ("Nunca me afilié a ninguna organización ni me pongo etiquetas", dice un personaje de una película reciente. El amigo le contesta: "No hace falta. ¡Eres judío!"). Pero la solución progresista a este dilema -deshacerse de los estereotipos o simular que no existen- no es factible, aunque por suerte nos comportamos como si lo fuera la mayor parte del tiempo.

Por eso los grupos siempre son conflictivos, y esto es lo que ha llevado a Donald Horowitz, en el estudio definitivo de los conflictos étnicos internacionales [10], a sugerir que, aunque juzgue insatisfactorio lo que él considera el análisis marxista de este tipo de conflictos, basado en la economía o las clases, Marx tal vez haya anticipado involuntariamente un rasgo fundamental de la teoría étnica moderna en su noción de la estructura necesariamente dicotómica del conflicto de clases. De hecho, para Horowitz los conflictos étnicos siempre tienden a la dicotomía, pues cada bando termina incorporando a los distintos grupos étnicos más reducidos y satelitales, en una recreación simbólica de la hegemonía gramsciana y sus bloques hegemónicos o históricos. Sin embargo, las clases en ese sentido no preceden al capitalismo, y no hay una única teoría marxista de causalidad "económica": la economía suele ser el disparador olvidado de todo tipo de desarrollos de índole no económica, y se la enfatiza de un modo menos ontológico que heurístico, para estudiar la estructura de las distintas disciplinas (y lo que ocultan o reprimen estructuralmente). Probablemente lo que el marxismo sí tenga para ofrecerle a la teoría étnica, por el contrario, es la idea de poder elucidar los conflictos entre etnias explorando al mismo tiempo la formación de las clases en sí.

Las clases propiamente dichas, las clases en y para sí mismas, las clases estructurales o "en potencia", que finalmente lograron, gracias a toda suerte de complicados procesos históricos y sociales, lo que a menudo se denomina "conciencia de clase", evidentemente también son grupos tal como nosotros entendemos el término (aunque cuando decimos "grupos" rara vez nos referimos a las clases como tales). El marxismo sugiere dos cosas sobre estos tipos de grupos curiosos y relativamente infrecuentes. Primero, que tienen muchas más posibilidades de desarrollarse que los grupos étnicos: en teoría, pueden llegar a expandirse hasta coincidir con la sociedad entera (en efecto, así sucede en la práctica, en esos sucesos únicos y puntuales que llamamos "revoluciones"), mientras que los grupos se ven necesariamente limitados por sus propias características constitutivas y la manera específica en que se autodefinen. Por eso los conflictos étnicos pueden desarrollarse y expandirse hasta transformarse en conflictos de clase, mientras que

la reducción de los conflictos de clase a rivalidades étnicas es un fenómeno restrictivo y centrípeto.

(De hecho, la alternancia entre envidia y desprecio ilustra muy bien la dialéctica de clase y grupo en acción: sea cual sea la importancia del vínculo grupal o identitario que entra en juego en la envidia, su opuesto libidinal siempre tiende a trascender la dinámica de la relación de grupo, apuntando hacia la dinámica de la relación de clase. Así, cualquiera que haya visto el despliegue de odio grupal e identitario en la reciente Convención Nacional Republicana -esa hostilidad de raza y género tan marcada en los discursos y los rostros de los "contrarrevolucionarios culturales" de siempre, como Pat Buchanan- habrá comprendido de inmediato que esas pasiones y su simbolismo se arraigaban, fundamentalmente, en una hostilidad de clase, y que la lucha de clases era la cuestión de fondo. De igual forma, los observadores que percibieron dicho simbolismo y respondieron pagándole a la derecha conservadora con la misma moneda también, podría decirse, vieron cómo su pequeña conciencia grupal e identitaria se "elevaba" en dirección al horizonte último de la clase social).

El segundo punto es consecuencia del primero: a saber, que solo es posible resolver este tipo de conflictos después de que la categoría "etnia" modula a la categoría "clase". Pues, en general, los conflictos étnicos no se pueden solucionar ni resolver; únicamente se pueden sublimar en un tipo de conflicto distinto que sí es pasible de resolución. La lucha de clases, cuyo objetivo y resultado no es el triunfo de una clase por sobre otra sino la abolición de la misma categoría denominada "clase", nos ofrece un prototipo de cómo puede ser esa sublimación. El mercado y el consumo -es decir, lo que eufemísticamente se llama "modernización", la transformación de los miembros de distintos grupos en el consumidor universal- implican una forma de sublimación diferente, que a esta altura ya parece tan universal como la que busca la abolición de todas las clases, pero cuyo éxito se deba tal vez más que nada a las circunstancias específicas del commonwealth posfeudal de Norteamérica, y las posibilidades de nivelación social que surgieron

con el desarrollo de los medios masivos. Es en este sentido que la "democracia estadounidense" ha dado la impresión de poder prevenir la dinámica de clases y ofrecer una solución única a la cuestión de la dinámica grupal antes mencionada. Por ende, necesitamos tomar en cuenta la posibilidad de que las diversas políticas de la diferencia -las diferencias inherentes a las distintas políticas de "identidad grupal"- solo han sido posibles debido a esa tendencia a nivelar la identidad social generada por la sociedad de consumo, y debemos explorar la hipótesis de que ninguna política cultural de la diferencia es factible hasta que la "modernización" socava las categorías de otredad clásica, tan vastas y rigurosas (es por eso que las actuales "neo etnicidades" pueden llegar a ser tan diferentes de las etnicidades clásicas como el "neo racismo" del racismo tradicional) [11].

Sin embargo, esto no indica una desaparición de los antagonismos grupales, sino todo lo contrario (como puede juzgarse a partir de la situación mundial actual), y cabe esperar que los Estudios Culturales -un espacio donde se desarrolla la nueva dinámica de grupo- también impliquen su cociente de libido. Porque los intercambios de energía o formaciones iónicas de la "articulación" probablemente no ocurran de manera neutra: liberarán violentas oleadas afectivas, provocando heridas narcisistas, sentimientos de envidia e inferioridad, y una repugnancia intermitente hacia los grupos ajenos. De hecho, eso es precisamente lo que sucede en algunas de las ponencias más notables de la presente antología.

Por ejemplo, en uno de los momentos más dramáticos del libro, Douglas Crimp rastrea las representaciones del sida que circulan dentro de la cultura política progresista / tolerante, hasta que se hace evidente que la documentación fotográfica y videográfica en cuestión, recopilada con el claro objetivo de inspirar piedad y simpatía por las "víctimas" (siempre se las presenta como tales), en realidad constituyen "imágenes fóbicas, imágenes del terror que produce imaginar que un enfermo de sida pueda seguir activo sexualmente" (130). Este progresismo, entonces, tiene un precio: a saber, la posibilidad de que el simpatizante progresista de clase

media evite imaginarse a la persona enferma como sujeto sexual, lo que implica que la tolerancia del progresismo hacia los gays y las lesbianas suele fundarse en esta represión del imaginario que impide percibir la sexualidad en sí. Aquí vemos cómo una potente contracatexia o desprecio se transfiere del plano sexual o de género al plano social, permitiendo que el desarrollo de una reacción y un odio masivos, capaces de movilizarse más allá de este grupo puntual, y de ponerse al alcance de un tipo de política de alianzas muy diferente y mucho más alarmante.

Esto se debe a que el desprecio y la envidia son las expresiones afectivas de las relaciones intergrupales, como ya hemos explicado; y, en la medida en que los Estudios Culturales tienen como finalidad expresar culturalmente las distintas relaciones que los grupos entablan entre sí (a veces a escala global, y otras en un mismo individuo), la semiótica del rechazo y de la envidia entre grupos debería desempeñar un papel más importante del que se le termina concediendo aquí. En este aspecto, la mayor evidencia es un notable artículo de Laura Kipnis, cuyo título, "(Male) Desire and (Female) Disgust: Reading Hustler" [Deseo (masculino) y rechazo (femenino): leyendo Hustler], no deja lo suficientemente en claro que una de sus tesis principales tiene que ver con el modo en que la conciencia de clase apela a la repugnancia física, siguiendo el espíritu de La distinción de Bourdieu:

La transcodificación entre el cuerpo y lo social establece los mecanismos a través de los cuales el cuerpo opera como tropo político privilegiado de las clases más bajas; y lo repugnante del cuerpo, como una crítica de la ideología dominante. El poder de lo repugnante se basa en su oposición de y hacia los discursos de la alta cultura, que en sí actúan como profilácticos contra las impudicias de la cultura baja […] (376).

Pero Kipnis va un paso más allá (incluso que el mismo Bourdieu), pues -como corresponde al tratarse de una conciencia de clase que, por definición, es una relación y una forma de lucha- ella decide

explorar la compleja cuestión de las “posiciones del sujeto” implícitas en este acto de agresión cultural (en el que, al menos para empezar, las mujeres se convierten en una alegoría de la elegancia y la alta cultura, y los hombres -mediante lo que Jeffrey Klein denomina “un impulso de clase obrera” [391]- en una alegoría de las clases más bajas):

[…] luego está la incomodidad adicional de ser interpelada como un sujeto de represión -como un sujeto con una historia-, y el rechazo de la pornografía puede verse como una defensa erigida contra cualquier representación cuyo objetivo sea ofenderla en su subjetividad. En otras palabras, hay una violación de la idea de la “naturalidad” de la sexualidad y subjetividad femenina, que se ve exacerbada por el hecho social de que no todas las mujeres experimentan la pornografía masculina del mismo modo (380).

No obstante, este análisis de las subjetividades intercolectivas y las posiciones del sujeto nos conduce prácticamente al umbral de un área de estudio totalmente nueva, que ya no es ni antropología ni sociología en sus acepciones tradicionales, pero que sin duda le devuelve a la cultura su sentido central oculto: servir de espacio de movimiento simbólico para los grupos que han entablado relaciones agonísticas entre sí. Hay otro ensayo en particular, “Representing Whiteness in the Black Imagination” [La representación de lo blanco en la imaginación negra], de bel hooks, que incursiona en esta nueva área con tanta seguridad y aplomo como si ya le perteneciera. La descripción que hace hooks del miedo visceral de los blancos en la imaginación negra es tan vívida como para considerarla una verdadera obra de arte (aunque me imagino que en el presente contexto este no parecerá el comentario más halagador).

Aun así, una nueva área de estudio de estas características no es ni tan accesible ni tan fácil de construir en la práctica como yo tal vez haya insinuado sin proponérmelo: existen barreras, y ni siquiera la

introspección más humilde ni la exploración autobiográfica más templada pueden superarlas automáticamente. Para ver en qué consisten dichas barreras debemos recurrir de nuevo al marxismo (en la sección anterior vimos las formas que adopta la totalización en los Estudios Culturales). Lo que todavía queda por analizar es el papel que desempeña la clase social en los Estudios Culturales tal y como están constituidos en la actualidad, papel que quizá no resulte evidente, aunque ya hayamos aludido a él al pasar.

Intelectuales de libre flotación

Esencialmente, la clase adopta aquí dos formas distintas, sin contar el "factor" de clase que interviene de manera cambiante y aleatoria en las diversas constelaciones culturales en cuestión (por ejemplo, cuando vuelve a asomar la problemática de las clases en el análisis que Kipnis hace de la pornografía como objeto cultural, o cuando se fantasea con ella siguiendo una alegoría de género). La primera forma en que la clase reaparece, cargada de una ansiedad omnipresente a lo largo de estas páginas, es subrepticia: lo hace a través del papel del intelectual en sí. Simon Frith observa al respecto, no sin cierta brusquedad impiadosa: "desde mi perspectiva, la música popular es una solución, una resistencia ritualizada, no a los problemas de ser joven, pobre y proletario, sino a los problemas de ser un intelectual" (179). No en vano aclara Frith que la suya es una "perspectiva sociológica", pues esto refleja una concepción del vínculo entre el intelectual y la sociedad muy diferente de la que podría provenir de los Estudios Culturales (cuando estos efectivamente se muestran dispuestos a conceptualizar una cuestión tan vergonzosa). Me refiero a lo que llamaría "el sentido trágico de la vida" de los grandes sociólogos, desde Weber y Veblen hasta Bourdieu: esa desconexión glacial ante los fenómenos sociales que constituye la misma condición del conocimiento iluminado del sociólogo, que excluye cualquier participación de sesgo activista en la esfera social -y cualquier forma de lo que comúnmente se denomina compromiso político, de hecho-, so pena de sacrificar las mismas revelaciones y la misma capacidad de desmistificación obtenidas a cambio de esta separación epistemológica de lo humano.

Según creo, esta es una visión "burguesa" (o premarxista) del fenómeno, pero refleja algo muy cierto: nada más ni nada menos que el "principio de Heisenberg" del estatus del intelectual como observador, la idea de que es precisamente ese estatus -que en sí es una realidad y un hecho de tipo social- el que interviene entre el

objeto de conocimiento y el acto de conocerlo. Esta clase de sociología, en cualquier caso, se basa en el afán apasionado de ver más allá de las ideologías y las excusas que acompañan las luchas de clase y de grupo en la sociedad, y que las arrastran hacia niveles de complejidad cultural cada vez mayores. Si ahora nos percatamos de que esa lucidez a la hora de desentrañar los verdaderos mecanismos de las relaciones sociales se paga con una mentirita blanca, un estratégico punto ciego en el área de los intelectuales, entonces el acaparamiento de todo elemento social en la perspectiva del propio observador, la renuncia de todo compromiso social, el intento de desvincular el conocimiento social de toda acción en el mundo, y el pesimismo sobre la mera posibilidad de que exista dicha capacidad de acción, parecerán un modo de expiar este pecado original (estructural). Pues el intelectual está, necesaria y constitutivamente, distanciado, no solo de su propia clase de origen, sino también de la clase a la que elige afiliarse. De todas maneras, aún más relevante en este contexto es el hecho de que el intelectual también se distancia por necesidad de los grupos sociales. Al mismo tiempo, la seguridad ontológica de quienes militan en los nuevos movimientos sociales es engañosa: creyeron que, por ser mujeres, negros o de cierta etnia, pertenecían como intelectuales a dichos "pueblos", y ya no tenían que enfrentarse a los dilemas del intelectual clásico y su "conciencia desgraciada" hegeliana. Pero ahora sabemos que esto es imposible, especialmente porque la cuestión del intelectual ha sido reescrita dentro del nuevo paradigma como el problema de la representación en sí, sobre la cual se ha llegado a cierto consenso: no es posible ni deseable. En el viejo paradigma, sin embargo, la manera más lúcida de concebir al intelectual era la sartreana, que lo definía como alguien culpable de una "traición objetiva", crimen estalinista impersonal y no intencional para el que no había solución alguna, solo expiación o mala fe. El aspecto más marxista de Sartre fue siempre su convicción de que cuando uno no puede resolver una contradicción, lo mejor y lo más auténtico es aferrarse a ella en un acto de tortuosa autoconciencia; o, por lo menos, que esto es preferible -cualquier cosa, la verdad, es preferible- a caer en la represión y en la construcción artificial de algún tipo de buena conciencia. Esto es coherente con una posición utópica, donde, junto con Stuart Hall, podemos intentar comportarnos como si el grupo cuyo "intelectual orgánico" tratamos de ser ya existiera; o, recordando aquella otra

observación de Gramsci de que “todo el mundo es un intelectual”, podemos decidir soportar la culpa de clase y de sangre de la situación intelectual contemporánea, con la esperanza de que en el futuro desaparezcan de algún modo las clases, y con ellas todos los conflictos vinculados con los grupos pequeños, que actualmente se ven afectados por la turbulenta lucha de clases.

En vista de este dilema, la categoría ad hoc inventada por Foucault, el “intelectual específico”, parece trivial; por otro lado, la vieja solución maoísta -donde se le promete al intelectual que, si regresa a la fábrica o al campo de siembra, logrará sumergirse de algún modo en el grupo nuevamente, purificándose de su pecado original (el crimen de ser un intelectual)- es una trágica imposibilidad. Pero a eso también se lo conoce como populismo, y sigue vivito y coleando, no solo en este libro. El síntoma negativo del populismo es, precisamente, el odio y desprecio hacia los intelectuales (o, en la actualidad, hacia la academia, que parece haberse convertido en sinónimo de intelectualidad) [12]. Es un proceso simbólico contradictorio, similar al antisemitismo judío, porque el populismo es justamente una ideología de intelectuales (el “pueblo” no es “populista”), y representa un intento desesperado de su parte de reprimir su condición, y negar y rechazar lo que esta condición implica en la vida. En el área de Estudios Culturales, el nombre que más se asocia con cierta postura populista hacia la cultura es, por supuesto, el de John Fiske:

La política siempre se deja ver en mis intentos por pensar críticamente sobre las relaciones entre los habitus dominantes y subordinados en la teoría cultural. Espero que podamos disminuir la brecha y aumentar la circulación entre ambos habitus, pues creo que así sería posible ayudar a cambiar la relación entre la academia y otras formaciones sociales, en particular las formaciones subordinadas. Muchos de quienes viven en dichas formaciones no encuentran demasiada pertinencia entre sus condiciones de vida y los diversos modos en que la academia explica el mundo. No nos beneficiaría en nada permitir que esa brecha siguiera creciendo, en especial si tomamos en cuenta que en el interior de gran parte de los movimientos sociales más recientes y eficaces a favor del

cambio social se han formado alianzas entre las universidades y los miembros de las formaciones sociales subordinadas o reprimidas (164).

De tanto en tanto, unos pocos valientes se animan en estas páginas a opinar que los académicos también son personas; pero nadie parece entusiasmarse demasiado con la idea de realizar un análisis etnológico de su propia cultura, temiendo -quizá acertadamente- las presiones y angustias que conlleva este tipo de autoconocimiento, que Pierre Bourdieu tan incansablemente ha explorado en Francia (aunque debemos reconocer que, después de todo, el populismo y el antiintelectualismo son, en cierto sentido, una cuestión específicamente estadounidense). El principal defecto del trabajo de Fiske es otro, y parece basarse precisamente en esa ambigüedad de la cultura o de la superestructura de la que nos advirtió Stuart Hall, y su tendencia, en tanto objeto, a desplazarse fuera de lo social, a reafirmar su semiautonomía, "a ejemplificar un retraso necesario […], cierto aspecto descentralizado del medio de la cultura […], que siempre se escapa y evade todo intento de vincularlo, directa o inmediatamente, con otras estructuras" (284). El trabajo de Fiske se centra en esta misma brecha, afirmando la existencia de la opresión económica y la explotación social, al mismo tiempo que lee la cultura como un conjunto de "recursos para luchar contra esas limitaciones" (157). Lo que uno teme no es que, como sucede con la opinión supuestamente escandalosa de Marx sobre la religión [13], la lucha sea imaginaria; sino más bien que sea el mismo intelectual el que aquí esté usando la celebración de la cultura de masas como un ritual para conjurar su propia "distancia" estructural y participar, como Edward Curtis, en las danzas y rituales de la misma tribu que analiza. (Curiosamente, uno de los estudios "textuales" más interesantes de esta recopilación, la ponencia sobre Rambo de William Warner, afirma la operatividad del dolor en este texto de cultura masiva, que le permite al público estadounidense aliviar su culpa por haber perdido la guerra a través de las imágenes del sufrimiento físico de su héroe. En general, este libro tendría más credibilidad si se le hubiera prestado un poco más de atención a las "emociones negativas" en la cultura popular y en los análisis que de esta se hacen).

De todas formas, quien plantea estas cuestiones con mayor énfasis es Michele Wallace, al explorar las ironías implícitas en la representación que tiene lugar dentro de la micropolítica de los Estudios Culturales: después de repudiar a quienes pretenden "representar" al feminismo negro, y después de describir las tensiones en el seno del mismo movimiento entre la subversión y la institucionalización (o el estrellato comercial, como en el caso de los actores de El color púrpura), Wallace problematiza el fenómeno en sí, siguiendo la famosa pregunta de Gayatri Spivak, "¿Puede hablar el subalterno?":

Lo que estoy poniendo en tela de juicio es la idea de que el feminismo negro (o cualquier otro programa) dé por sentado, sin la menor consideración crítica, que puede hablar por las mujeres negras, en su gran mayoría pobres y "silenciadas" debido a la falta de educación, atención médica, viviendas y acceso público adecuados. No porque crea que el feminismo negro tenga que abstenerse de representar a aquellas mujeres negras que no pueden hablar por sí mismas, sino porque el problema del silencio, y los escollos inherentes a cualquier representación de un sector silenciado, deben ser reconocidos como una problemática central en cualquier proceso feminista negro oposicional (663).

Este tipo de modestia, junto con la franqueza del pedido de Cornel West -que los participantes se reconocieran a sí mismos como intelectuales estadounidenses (y que aceptaran el peso de la historia cultural de los Estados Unidos, historia que, como los "Estudios Norteamericanos", se encuentra extrañamente ausente en esta antología)-, tal vez nos ofrezcan la manera más satisfactoria de trabajar o resolver el dilema del intelectual cultural.

Sin embargo, esa manera no es la única, y no cabe duda de que la perspectiva más innovadora de esta cuestión en el congreso es el

nuevo modelo del intelectual como “fan”: “Algunos de los trabajos más estimulantes que se están realizando en los Estudios Culturales, como ya sabrán, son etnográficos, y posicionan al crítico en algunos aspectos como un ‘fan’” (Ross: 553). Por lo menos, resulta más atractiva esta imagen, este papel, que el groupie de los ‘60, e implica la transformación de la identidad grupal o étnica (hacia las cuales el groupie se veía atraído como polilla a la llama) en prácticas y performances que uno podría apreciar como un espectador participante. Esto refleja la transformación debidamente posmoderna de la etnicidad en una “neo etnicidad”, donde del aislamiento y la opresión grupal se pasa (en una Aufhebung hegeliana, que preserva y cancela el fenómeno al mismo tiempo) al reconocimiento mediático y la nueva reunificación a través de la imagen. De cualquier forma, esta solución también presenta sus problemas, pues el nuevo “fan” resulta ser algo así como un fan de los fans, y tanto Constance Penley, en su descripción de la cultura trekkie, como Janice Radway (en su clásico libro sobre el romance), toman la precaución de documentar la distancia que debe superarse entre los “verdaderos” fans y su etnógrafo académico. Simon Frith va aún más allá: “si, como se sugiere de distintas maneras en este libro, los fans son intelectuales ‘populares’ (u orgánicos), entonces es posible que sientan las mismas inquietudes sobre su condición de fans (y que se reconforten con los mismos mitos) que el resto de nosotros” (182). Aquí se subraya un giro curiosamente derrideano en la transformación del “pueblo” en “fans”: mientras aquel término era una sustancia primaria, que persistía con calma en su esencia y ejercía un potente efecto gravitacional sobre los insustanciales intelectuales que le pasaban flotando cerca, el nuevo término inaugura una galería de espejos en la que el “pueblo” mismo anhela ser un “pueblo” y ser “popular”, siente su propia carencia ontológica, busca su propia (e imposible) estabilidad, e intenta recuperar, en un afán narcisista y mediante diversos rituales, un ser que nunca existió. Eso, por supuesto, nos conduciría a una visión más psicoanalítica de los grupos y de los conflictos étnicos (tal vez según las líneas propuestas por Slavoj Žižek); pero también mitigaría de un modo considerable el entusiasmo de los intelectuales populistas por una condición colectiva no mucho mejor que la suya propia.

Todo lo anterior presupone que el "pueblo" en cuestión todavía toma como una suerte de referente a las personas empleadas (o desempleadas) de clase media o baja que miran televisión y toman cerveza, y que, sean blancas o negras, hombres o mujeres, en la fantasía de muchos constituyen una especie de realidad social más amplia y fundamentalmente étnica. Sin embargo, ¿qué pasaría si no fuera así? En efecto, Meaghan Morris observa, en un tono ominoso, que "este proceso no abarca la única figura que de hecho sigue siendo […] irredimiblemente un 'otro': el burócrata" (465). Andrew Ross, entretanto, parece darse cuenta en varias ocasiones de que lo más ambiguo, para el público de los Estudios Culturales, sobre su propio objeto de estudio ("la tecnocultura New Age") quizá sea el hecho de que los seguidores del movimiento New Age ya no forman un sector "popular", en el sentido populista del término, sino más bien "medianamente ilustrado" o middlebrow, lo que es mucho más nefasto. (Asimismo, la originalidad e importancia del análisis -todavía en curso- que Janice Radway está realizando del Book-of-the-Month Club yace en su promesa de mostrar la construcción de lo middlebrow en sí, y la función social y política de esa construcción como una especie de represión o desplazamiento de lo popular). Por último, en uno de los momentos más estremecedores y cómicos de este congreso, Ian Hunter describe este "primer contacto" con el Otro de la burocracia:

El problema con la crítica estética -y con los estudios culturales, en la medida en que todavía se ven arrastrados por ella- es que pretende comprender y juzgar estas otras regiones culturales desde un único punto de vista metropolitano, por lo general el de los profesores de las facultades de arte. Pero quien viaja a estas otras regiones -a los estudios jurídicos, las instituciones de los medios de comunicación, las oficinas gubernamentales, las empresas, las agencias de publicidad- termina realizando un descubrimiento muy deprimente: ya están llenas de intelectuales de su propia cosecha. Y estos se limitan a levantar la mirada y preguntar: "Bueno, ¿qué puede hacer usted por nosotros, exactamente?" (372).

El populismo como doxa

No podemos abandonar la cuestión del populismo sin antes plantear una última queja, más general, que tiene que ver con algunos de los rituales teóricos y verbales de esta ideología. Ya que Palabras clave de Raymond Williams es un referente crucial a lo largo de este libro, tal vez sea conveniente imaginarse un volumen complementario, que podría titularse Palabras de moda (algo así como una versión contemporánea de aquellas dos obras de Flaubert, el Diccionario de ideas recibidas y su sottisier de lugares comunes). De no ser posible, podríamos proponer, a modo de higiene filosófica, que durante un período de más o menos diez años sencillamente dejemos de utilizar dos palabras: "poder" y "cuerpo". No hay nada más incorpóreo que ese tipo de alusiones al cuerpo, salvo cuando generan efectos en verdad viscerales, como vimos en el caso del ya mencionado artículo sobre Hustler de Laura Kipnis, o en el de Douglas Crimp. Ningún autor logrará ser materialista por el hecho de repetir esta letanía corporal, que más bien parece un mero tributo simbólico que se le rinde al (innegable) materialismo de la cultura de masas, bajo la vigilante mirada de Bourdieu. El materialismo del cuerpo es un materialismo mecánico, del siglo xviii, y el suyo es el modelo médico (de ahí el papel de Foucault en la repetición obsesiva de ambas palabras). No debería confundírselo con el materialismo histórico, cuyos ejes son la praxis y los modos de producción.

De un modo más general, deberíamos desconfiar de toda referencia al cuerpo que funcione como una apelación a la inmediatez (esta advertencia se retrotrae hasta el primer capítulo de la Fenomenología de Hegel); incluso los trabajos médicos y penales de Foucault pueden leerse como una descripción de la construcción del cuerpo que rechaza la inmediatez prematura. En cualquier caso, tanto el estructuralismo como el psicoanálisis trabajan enérgicamente para desmitificar las ilusiones de intimidad corporal más contundentes sugeridas por el "deseo"; el tema de la tortura no

refuta esto, sino que lo confirma, al postular la experiencia corporal muda e individual como la experiencia más aislada y de más difícil acceso de todas. De cualquier forma, la fascinación actual con la pornografía, la tortura y la violencia es el signo de la pérdida de esa inmediatez y el anhelo de un imposible -lo físicamente concreto-, y no una prueba de parte del Zeitgeist de que eso se encuentra a nuestro alrededor, al alcance de la mano: de hecho, lo que tenemos a nuestro alrededor, más bien, son imágenes y detalles de cuerpos estereotipados, que en sí constituyen la mayor fuente de interferencia contra un verdadero abordaje fenomenológico del cuerpo propiamente dicho. Por ende, este es un tema que siempre debe problematizarse desde una perspectiva histórica, y nunca debe tomarse como un código interpretativo en sí mismo. Por lo menos, no para nosotros, aquí y ahora.

En cuanto al poder, que frecuentemente se postula en estas páginas como el eje central de los Estudios Culturales (que "comparten el compromiso de examinar las prácticas culturales desde la perspectiva de sus vínculos con las relaciones de poder, tanto por fuera como por dentro" [Bennett: 23]), este representa un eslogan todavía más peligroso y embriagador para el intelectual, que al emplearlo se siente más cerca de su "realidad" de lo que probablemente lo está en verdad. En mi opinión, las interpretaciones en términos de poder deben orientarse a los casos puntuales de desmitificación y desidealización, lo que implica cierto shock, pues constituyen un fuerte rechazo a nuestros propios hábitos idealizadores. Sin duda, el reino de la cultura es un espacio privilegiado para provocar ese tipo de shocks, considerando que, dado el carácter anfibio de sus superestructuras (y la tendencia a ser desplazadas de sus contextos, ya mencionada por Stuart Hall), ciertas revelaciones en determinada coyuntura histórica -por ejemplo, que la cultura es funcional socialmente, que se encuentra bajo el yugo y al servicio de las instituciones, y que su pátina de valor estético, de ocio, de poder restaurativo o incluso utópico, es falsa y, en el fondo, apenas una carnada- pueden servir de recordatorio y tener un efecto saludable y positivo, en especial para los intelectuales de la cultura. Pero si todo es "poder", entonces este tipo de recordatorio no es necesario, ni conserva tampoco ninguna

fuerza desmitificadora (ya que dichos recordatorios también tenían el beneficio de ponernos en cuestión como intelectuales). Así, el "poder" como explicación tiene la misma vertu dormitive que el opio; si está en todas partes, no tiene mucho sentido hablar al respecto (Foucault solo podía hacerlo porque, como historiador, buscaba rastrear el surgimiento de un nuevo esquema de poder moderno). ¿Cuál es realmente la ventaja de estigmatizar el poder de ese burócrata empresarial que hizo su inesperada aparición en esta antología hace un momento? ¿No sería más útil examinar la estructura de las empresas multinacionales en sí, a fin de determinar los modos de influencia y producción de una cultura corporativa? Se da cierta confusión cuando la experiencia individual de dominación (en actos de racismo o machismo, autoritarismo, sadismo o brutalidad personal consciente o inconsciente) se transfiere a fenómenos sociales, que son mucho más avanzados y complicados de lo que esa transferencia presupone: Konrad y Szelenyi, en efecto, señalaron hace algún tiempo que el campo de la experiencia de la producción cultural capitalista es un enclave retrogresivo, relativamente anticuado o subdesarrollado, dentro del capitalismo tardío [14]. Este se remonta al momento empresarial, que en el resto de la sociedad corporativa ha desaparecido desde hace mucho y que ahora se presenta solo como nostalgia (la retórica yuppie del mercado, entonces, es un síntoma cultural que exige un análisis textual en sí mismo). Por lo tanto, no resulta sorprendente que a veces se proyecte una especie de imagen feudal, de dominación y subordinación personal, sobre el universo corporativo; pero en ese caso se trata de un texto que debe analizarse, más que de un código interpretativo todavía útil para descifrar otros textos sociales contemporáneos (formas de brutalidad personal o simbólica que, de todas maneras, probablemente tiendan a reflejar una ausencia de poder en el sentido social, más que la puesta en práctica del poder mismo).

Como fuera, de este anacronismo surge toda una ideología y política cultural progresista que desemboca en los Estudios Culturales (y en otras disciplinas), pues la retórica del "poder" trae aparejada una gran cantidad de elementos: el repudio a los análisis económicos, por ejemplo; una suerte de posición francamente

anarquista hacia el poder mismo; la unión non sancta entre el heroísmo de la disidencia y el "realismo" de "hablar con las instituciones". La problemática del poder, como la volvieron a plantear sistemáticamente Weber y, mucho después, Foucault, es antimarxista, y está diseñada para reemplazar el análisis orientado a los modos de producción. Esta abre nuevos campos de estudio y genera cantidades de material nuevo, fértil y fascinante; pero quienes la aborden deben estar al tanto de sus secuelas ideológicas; y los intelectuales deberían, sobre todo, tener cuidado con el efecto embriagador y narcisista que genera invocarla ante la menor excusa.

El imperativo geopolítico

Este, entonces, es el momento no solo para decir qué debería hacerse ante el vacío dejado por esas dos palabras de moda, y ante los cabos sueltos ideológicos a los que bien puede llevarnos la crítica del populismo, sino también para mostrar cómo muchas de las ponencias en esta antología ya apuntan, de hecho, en esa dirección.

Me refiero a la dimensión fundamentalmente espacial de los Estudios Culturales (remarcada por Jody Berland), que puede detectarse, en un principio, en la incomodidad que algunos de los autores extranjeros expresan, no sin tacto, frente al provincianismo y excepcionalismo estadounidense. Es el caso de Stuart Hall, por ejemplo, que se declara "anonadado":

la enorme explosión de estudios culturales en los Estados Unidos, su rápida profesionalización e institucionalización, no son algo que ninguno de nosotros, que hemos tratado de armar un centro marginalizado en una universidad como Birmingham, pueda lamentar, al menos en principio. Aun así, diré sin rodeos que me recuerda por qué en Gran Bretaña siempre fuimos conscientes de que la institucionalización es una etapa que conlleva un gran peligro (285).

Ya hemos visto cómo algunos de los australianos reflexionaban sobre los distintos sentidos e implicancias de las instituciones culturales en los Estados Unidos (que, a diferencia de las suyas, son en su mayoría privadas), sin deducir de ello necesariamente consecuencias diferenciales (ver, sin embargo, el trabajo de Graeme Turner, donde subraya las diferencias entre la situación en Australia y Canadá [644-645]). Esta perspectiva parecería introducir en la discusión el tema de las naciones propiamente dichas (el cual, en

efecto, pasa a ser aquí una preocupación significativa), lo que, no obstante, tal vez sea un enfoque demasiado limitado y engañoso.

Meaghan Morris apunta más bien a una contracción global específica en la siguiente reflexión, inesperada e iluminadora:

Este intercambio me hace darme cuenta de que no he sido lo suficientemente explícita sobre las razones por las cuales el "eurocentrismo" me parece preocupante, a un nivel básico, en un congreso como este. Es una inquietud que tengo, más que una posición que pueda exponer, y tal vez se haya manifestado a través de mi voz más que en el texto de mi ponencia. Me inquieta el mapa de estudios culturales que se está construyendo en este congreso, me inquieta lo que no está en ese mapa, más que lo que sí está. Hemos hablado sobre las relaciones locales e internacionales en un mundo donde Japón, Corea del Sur, Hong Kong, Taiwán, Singapur o Indonesia simplemente no existen, por lo menos no como potencias en las estructuras emergentes de poder mundial. La única vez que oí a alguien mencionar la cuenca del Pacífico, resultó ser en referencia a las relaciones entre Norteamérica, Centroamérica y Sudamérica; es decir, resultó ser otra manera de quedarse firmemente plantado en el continente americano, en lugar de cruzar el océano. No estoy reclamando más inclusión; es solo que ciertas estructuras globalizantes pueden llegar a afectar, aunque sea "solo" a nivel económico, la vida de las personas de todo el mundo en el futuro, y no están "centradas" en ese modo binario ("Gran Bretaña / Estados Unidos" o "Estados Unidos / Unión Soviética") que las críticas tradicionales al eurocentrismo a veces adoptan eurocéntricamente. Ignorar esto, en mi opinión, es un error (476).

Hay mucho para decir sobre esta intervención, que en cierto modo es un clímax del congreso. Uno podría señalar que "eurocentrismo" ya no parece ser la palabra adecuada, pues se trata sin duda de un provincianismo estadounidense; por más que se nutra de perspectivas canónicas europeas (y esté muy influido por el resurgimiento de una anglofilia reprimida y con toda probabilidad

consciente, luego de la francofilia del previo auge de la alta teoría), estas perspectivas ahora son las de una OTAN norteamericana, una visión del mundo en la cual la influencia de Europa no nos parece más significativa que la de Birmingham para los nuevos Estudios Culturales de los Estados Unidos. Europa y Gran Bretaña seguramente siguen siendo temas candentes para los australianos, e incluso para los canadienses en esta antología, más que para los estadounidenses; y quizá este sea, en el fondo, otro aspecto, otra consecuencia del reproche de Meaghan Morris: que no nos preocupamos lo suficiente por nuestra relación edípica con Europa, a la cual vemos con demasiada indiferencia. De todas formas, en este sentido, la nueva cultura de la cuenca del Pacífico que Morris celebra aquí puede representar una especie de liberación muy distinta para Australia que para los estadounidenses dispuestos a, por lo menos, compartirla con los japoneses. Y deja de lado a Latinoamérica, un descuido subsanado por Donna Haraway, que describe una cultura análoga en el Pacífico de un modo que sería conveniente yuxtaponer al de Morris:

Me crié en un pueblo de Colorado, y pensaba que el océano Atlántico empezaba en algún lugar de Kansas, y que todo lo que estaba a la izquierda de la capital del Estado formaba parte de la Costa Este. Y sé que Cornel se crió en California, pero me da la impresión de que tal vez hayas pasado demasiado tiempo en el Este. La reformulación atlanticista que Paul hace de la herencia y cultura africanas, y de los afroamericanos, me hizo ver muchas cosas bajo una nueva perspectiva. Sin embargo, me gustaría decir algo desde un punto de vista californiano. Algo que tiene que ver con el hecho de ver el mundo en relación con Latinoamérica, Centroamérica, México, de vivir en un territorio conquistado, hasta tal punto que casi parece que Quebec formara parte de California, más que del mundo del que estás hablando. Me refiero a la zona del Pacífico. Estoy pensando en el discurso de Bernice Johnson Reagon sobre la política de la coalición, que tuvo lugar en un festival de música de la Costa Oeste, y que se ha transformado en un texto absolutamente canónico en el feminismo estadounidense y en la construcción de la categoría "mujeres de color", así como en la construcción de una política cultural feminista y de una visión de una nueva política cultural mundial. Nada de esto se ve reflejado en la

tendencia a ver el mundo en términos de la dicotomía blanco / negro o Estados Unidos / Gran Bretaña, con alguna que otra referencia a Australia o Canadá. Esta manera particular de ver el planeta deja de lado todas estas cuestiones, que son realmente cruciales (703).

Lo anterior parecería confirmar el punto de vista de Clifford, según el cual los Estudios Culturales serían un modelo basado en los viajes y el turismo; pero aceptar esa perspectiva sería ignorar tensiones más profundas e interesantes. Por ejemplo, las que se mencionan durante el acalorado cruce entre Morris y Paul Gilroy, cuya notable propuesta de reconocer y reconstruir una verdadera cultura negra en el Atlántico parece, a primera vista, en cierto modo análoga a la visión antes expresada sobre la cuenca del Pacífico. Sin embargo, los motivos de Gilroy son distintos: "La especificidad del Atlántico negro puede definirse, por un lado, a través de su deseo de trascender tanto las estructuras de la nación-Estado como las limitaciones de las particularidades étnicas y nacionales (194-195; ya hemos visto que el de Gilroy es un repudio explícito a la "política de la identidad" o al separatismo cultural). Pero Gilroy puede (y debe) resistir la tentación divisoria de celebrar el excepcionalismo británico o estadounidense (incluso cuando se lo plantea como un excepcionalismo cultural angloafricano o afroamericano): la presencia del gran archipiélago flotante del Caribe, completamente descentrado, autorizaría dicha resistencia. De todas formas, es posible que a los australianos y canadienses les cueste más deshacerse del problema y la categoría de "nación", cuyo influjo es tan determinante. Es lo que opina Jody Berland:

La razón por la cual rechacé la idea de identidad en términos de una tradición histórica en la lucha en torno a las comunicaciones fue que, en Canadá, es al mismo tiempo imposible y obligatorio hablar del problema de la identidad. Es un verdadero dilema: uno debe hablar al respecto constantemente porque es una problemática ineludible, pero no puede hablar al respecto porque, ni bien lo hace, se arriesga a imponer una definición singular de un fenómeno que no es singular en lo más mínimo (52).

La incomodidad parece estar relacionada, en parte, con las palabras "nación" y "nacional", que evidentemente todavía vehiculizan el bagaje de las anteriores ciudades-Estado autónomas, y generan la desagradable impresión, al usarlas, de estar hablando todavía de la cultura nacional, los topoi de la nación (como los denomina Morris en su interesante descripción de la versión australiana de este mismo fenómeno), de las alegorías nacionales, de un modo vagamente separatista o cultural-nacionalista. En vistas de aquella alergia estructural de los Estudios Culturales hacia lo "homogéneo" que mencioné más arriba, este es un factor decisivo, que tiene más peso en la reacción de Gilroy que en los comentarios de Morris. De todas formas, debería aclararse que la autonomía es una de las grandes cuestiones políticas de la era posmoderna: el comunismo colapsó ante la imposibilidad de la autarquía (e incluso del socialismo, en varios países) en la era multinacional. Deberíamos, entonces, ver el nacionalismo no como el vicio o el síntoma tóxico de la era inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial, sino más bien como una especie de nostalgia de una autonomía social a la que ya nadie tiene acceso. Por otra parte, "nación" debería usarse hoy en día como un término dentro de un sistema, un término que ahora siempre tendría que implicar relacionalidad (de un tipo más que binario). Efectivamente, lo que uno detecta en estos tensos debates es la necesidad de alguna nueva forma de discurso relacional que permita abordar estas cuestiones globales y espaciales [15]. Este nuevo requisito no es -como pasa con las múltiples posiciones del sujeto y, por así decirlo, con los problemas estructurales internos de la identidad cultural- una cuestión de articulación, sino más bien de superposición de dimensiones inconmensurables: Morris, con justicia, nos pide que "pensemos los estudios culturales como una disciplina capaz de reflexionar sobre las relaciones entre los marcos de acción y experiencia locales, regionales, nacionales e internacionales" (470); pero quizá sería más sugestivo reemplazar la mera noción de "reflexionar" esas relaciones por la de "representarlas". Es curioso que rechace tan enfáticamente el modelo que David Harvey ofrece en su espléndido libro La condición de la posmodernidad: claro está, este modelo no es necesariamente definitivo en ninguno de sus aspectos, pero sí nos permite trazar un mapa del nuevo sistema global que puede

servirnos de punto de partida (de hecho, la misma Morris dice que sus modelos alternativos “usan argumentos económicos similares a los de Harvey” [474]), pero tal vez el marxismo de Harvey sea demasiado marxista… ¿y demasiado eurocéntrico, quizá? (En un momento notable [455], Morris parece atribuirle el grito de guerra, aparentemente feudal, de “¡Por Inglaterra y el marxismo!” a Terry Eagleton, algo de lo que los camaradas irlandeses no tienen por qué enterarse nunca). Como fuera, el suyo es, lejos, el análisis más estimulante y fértil de la autorrepresentación cultural nacional y las urgentes dimensiones de carácter internacional que los Estudios Culturales aún no toman en cuenta. Es vergonzoso que ninguno de los estadounidenses ofrezca reflexiones semejantes (de las que Clifford, por supuesto, hace eco de un modo más pensativo o contemplativo).

Conclusiones y utopía

Es hora de resumir las lecciones de este libro (las lecciones que he aprendido de este libro), y la mejor manera de hacerlo es con una lista de futuras tareas, una agenda, aunque no necesariamente para los "Estudios Culturales" en el sentido más estrecho, institucionalizado o disciplinario del término, que también hemos visto emerger en este volumen. En esa agenda figurarían "grupos", "articulación" y "espacio"; además, también debería incluirse una entrada nueva (en gran parte todavía en blanco) para la "mercantilización y consumo". El fenómeno de la lucha grupal -en bell hooks y en Mercer, por ejemplo- nos recuerda que, en la misma medida que sucede con las clases, los textos culturales, cuando se los decodifica debidamente, siempre constituirán diversos mensajes grupales dentro de este proceso simbólico, y representarán diversas estrategias o movimientos tácticos, en lo que resulta ser un enorme agon. Por ende, es evidente que la hermenéutica que conviene aplicar al fenómeno de las clases sociales también conviene aplicarla aquí, en una situación en la cual los objetos, trabajos o textos culturales estables se reescriben como movimientos dialógicamente antagónicos en la lucha entre grupos (que específicamente incluye el logro de una conciencia grupal como uno de sus objetivos), movimientos que tienden a expresarse en el plano afectivo como desprecio o envidia.

Esta metodología ya no parece tan útil cuando, como sucede a menudo con las ponencias de este congreso, el fenómeno de las relaciones grupales se interioriza y pasa a ser una cuestión de sentimientos encontrados, múltiples posiciones individuales, esquizofrenia productiva o co-conciencia desafortunada, entendiéndose que todas estas cosas también pueden caracterizar la condición colectiva de un grupo. Aquí, entonces, el modelo de articulación parece imponerse una vez más, y pasamos de lo dialéctico (en el caso de la lucha intergrupal) a lo estructural, en las áreas específicas de la interrelación entre grupos, los fenómenos

intragrupales o la construcción de unidades grupales molares más amplias. La poética de esta etapa también parece relativamente distinta de la primera, donde un texto podía traducirse en un valor simbólico y estratégico, que dicho texto poseía en simultáneo con su valor superficial u organización. Aquí, la traducción asume la forma de una transcodificación o sinonimia dentro de un término dado, pues lo que permite compartir un texto entre distintos códigos diferentes (y los grupos cuyos respectivos lenguajes están constituidos por esos códigos) es la posibilidad de que cualquier término signifique distintas cosas al mismo tiempo. En este caso, la conexión grupal es posible gracias a la transferencia de un semema o átomo crucial, que vincula los códigos entre sí momentáneamente a través de su propia polisemia.

Pero estas dos primeras zonas de sentido y análisis todavía se circunscriben sin problemas a los "Estudios culturales", entendidos ahora como una suerte de Frente Popular de proporciones gigantescas, o como un carnaval populista. La tercera dimensión solo emerge cuando alcanzamos el límite de las dos anteriores y vislumbramos al verdadero Otro, la figura del burócrata o empresario encaramado al capitalismo tardío y sus instituciones de alcance mundial. Como este Otro ya no puede asimilarse a las estructuras antes descriptas, las relaciones que se establezcan con él deben tomar como modelo una forma externa o espacial, y exigen una especie de análisis geográfico para el cual todavía no contamos con ningún lenguaje del todo adecuado (yo deduzco que este no terminará siendo ni dialéctico ni estructural, pero se trata apenas de una impresión y un posible punto de partida). Es ahora, entonces, que resurge con fuerza nuestro propio papel social y estatus como intelectuales, pues se trata de un papel mediado por la geopolítica, que obtiene su valor del sistema mundial en sí y de nuestro posicionamiento dentro de él. Este papel vuelve a manifestarse en nuestras propias lecturas y análisis individuales, imponiendo un nuevo requisito de reflexividad geográfica o autoconciencia geopolítica, y exigiendo la validación que implica describir de alguna manera la situación "nacional" desde cuya perspectiva se han realizado dichas lecturas y análisis, aunque no debemos olvidar que "nacional" ahora es apenas un término relacional que refiere a

las partes que componen el sistema del mundo entero, el cual también podría ser visto como la superposición de varios tipos de espacio distintos (tanto locales y regionales como nacionales; tanto el bloque geográfico como el sistema mundial en sí). En ese caso, los Estudios Culturales estadounidenses, a los que pertenecen gran parte de estas ponencias, deberían producir trabajos que aclararan siempre su lugar de origen y mostraran un poco más de autoconciencia al respecto.

Pero quien alude a los Estados Unidos alude al capitalismo mundial en su conjunto, y para explorar dicha cultura, y las dinámicas de aquel Otro más verdadero que cualquiera de los microgrupos en juego en este congreso, es necesario regresar a alguna forma de análisis de las commodities, algo que casi no se ve en este libro, con la única salvedad de las sugerentes páginas que Jody Berland le dedica a la ideología del "entretenimiento". Quizá la sensación -algo populista- que tienen los autores es que tratar estos productos culturales como commodities o mercancías, a punto de ingresar en el proceso puramente formal de consumo, de cierto modo los degrada y les quita dignidad, porque implica pasar por alto sus otras funciones sociales y grupales (señaladas más arriba). Sin embargo, eso no tendría por qué suceder en un análisis que contara con la suficiente complejidad; aunque es verdad que el acto de consumo, en tanto forma colectiva y cultural de adicción, es un acto vacío, indiferente a los contenidos específicos del objeto dado y, en consecuencia, relativamente poco propicio para un análisis que quiera hacerle justicia al producto en detalle. De todas maneras, hay que darles el lugar que merecen al conflicto, la alienación, la reunificación y lo que solía llamarse lo inauténtico: es imposible escribir nada realmente interesante sin negatividad. Los errores, las ideologías y las falsas apariencias también son hechos objetivos, que deben tomarse en cuenta una vez más; la estandarización del consumo es semejante a una barrera de sonido que confronta a la euforia del populismo como realidad inevitable o ley física en los niveles más altos del espectro.

Más allá se encuentra la utopía, cuyo influjo también atraviesa

secretamente estas páginas cada vez que se alude a las más recónditas formas de goce y de celebración o narcicismo grupales. Pero la utopía debe invocarse en voz alta; de lo contrario, se degrada a una velocidad increíble, al quedar expuesta a la luz enturbiada por el smog y el aire contaminado de la realidad actual. De eso se encarga Donna Haraway, en un ensayo de tal amplitud y complejidad que no puedo hacerle justicia en este texto, y mucho menos en estas últimas páginas; me limitaré a observar que, con un gesto inmenso, circular y tranquilo, Haraway va designando una sucesión de espacios radicalmente Otros o alternativos a ciertos aspectos del nuestro: la selva húmeda a nuestro espacio social; el plano extraterrestre a nuestro espacio físico; el microcosmos biomédico a nuestros todavía convencionales cuerpos; y el macrocosmos de la ciencia ficción a nuestras todavía convencionales mentes. Dejemos que estas utopías, entonces, desfilen como un cielo estrellado por encima de este libro, y de los Estudios Culturales en general.

1 Cultural Studies, Lawrence Grossberg, Cary Nelson, y Paula A. Treichler (eds.), Nueva York, Routledge, 1992. Los números de página que citaremos aluden a esta edición.

2 El Book of the Month Club (Club del libro del mes) es una sociedad comercial fundada en Estados Unidos en 1926, que envía por correo a sus suscriptores un libro al mes, seleccionado por un panel editorial. [N. del T.].

3 Como en el “infeliz matrimonio entre el marxismo y el feminismo”. Ver la reciente publicación de Jane Gallop, Around 1981: Academic Feminist Literary Theory (New York, Routledge, 1992), para una exploración más elaborada de los modelos alegóricos mediante los cuales un feminismo emergente buscó narrar por sí mismo la historia de su propio surgimiento.

4 Hay que mencionar también el libro Subcultura, de Dick Hebdige, responsable como ninguna otra obra individual de la invención del estilo y la postura adoptada una y otra vez a lo largo del presente congreso.

5 Ver en particular el artículo programático, bastante triunfalista, que escribió uno de los organizadores del presente congreso: Cary Nelson, “Always Already Cultural Studies”, Journal of the Midwest Modern Language Association 24, nº 1 (1991), 24-38.

6 Ver Fredric Jameson, “Commentary”, Journal of Modern Greek Studies 8, 1990, 135-139.

7 Michael Denning, “‘The Special American Conditions’: Marxism and American Studies”, American Quarterly 38, n° 3, 1986, 356-380.

8 Ver el prólogo de 1857 al Grundisse, y Reading Capital (London, Verso, 1970 [trad. al español: Para leer El Capital, Buenos Aires, Siglo xxi, 1974]), p. 174 y ss., p. 207. Agradezco a Perry Anderson y Ken Surin por su ayuda en la elaboración de esta breve genealogía; José María Ripalda Crespo me asegura que la historia del concepto más allá de Marx es banal y se pierde en la oscuridad de la escolástica medieval. Por otro lado, el uso más reciente y familiar de este término -en la notable anatomía de la política de alianzas realizada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, Hegemony and Socialist Strategy (London, Verso, 1985 [trad. al español: Hegemonía y estrategia socialista, Madrid, Siglo xxi, 1987]) p. 105 y ss.- no atribuye el concepto históricamente (cabe notar, sin embargo, que no se lo encuentra en Gramsci). Por último, tanto Michael Denning como Andrew Ross me informan que esto siempre se ilustraba en Birmingham -¡retazos de “la locomotora de la historia”!- mediante lo que en Gran Bretaña se llama articulated

lorry [literalmente “camión articulado” o, como es más común llamarlo, camión con acoplado].

9 Harald Eidheim, “When Ethnic Identity Is a Social Stigma”, en Ethnic Groups and Boundaries, editado por Fredrik Barth (Boston, Little, Brown, 1969), 39-57. Ver asimismo Bernard McGrane, Beyond Anthropology (New York, Columbia University Press, 1989), que incursiona en un nuevo territorio al analizar las sucesivas figuras del Otro en el Renacimiento (donde el Otro es un ser infernal, en el mismo nivel que el oro y las especias), la Ilustración (donde el Otro es pagano e “inculto”, en el sentido específico de ignorar la existencia de “causas desconocidas”), y el siglo xix (donde el Otro se ubica en un punto previo del transcurso histórico).

10 Donald Horowitz, Ethnic Groups in Conflict (Berkeley, University of California Press, 1985), 90-92. Ver asimismo el interesante estudio que Perry Anderson realiza del concepto de “carácter nacional” en “Nation-States and National Identity”, London Review of Books, 9 (mayo de 1991), 3-8.

11 Ver Etienne Balibar, “Is There a ‘Neo-Racism’?”, en Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, Race, Nation, Class (London, Verso, 1991), 17-28.

12 Ver, por ejemplo, las reveladoras observaciones de Constance Penley sobre la popular sensación de que los intelectuales -en este caso, las feministas- son, en cierto modo, de clase alta: “Las mujeres que escriben este tipo de pornografía no sienten que pueden expresar sus deseos de un mundo mejor, más igualitario y más liberado sexualmente a través del feminismo; no sienten que pueden hablar como feministas; no sienten que el feminismo habla por ellas” (492).

13 Sin embargo, es importante subrayar, como lo hace Cornel West, que la religión (y sobre todo el fundamentalismo) es un componente muy importante y básico de la cultura de masas de los Estados Unidos, y que en esta antología, además, definitivamente no se la analiza ni representa lo suficiente.

14 Gyorgy Konrad e Ivan Szelenyi, Intellectuals on the Road to Class Power (Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1979) [trad. al español: Los intelectuales y el poder, Barcelona, Península, 1981].

15 El trabajo de Simon Frith sobre la cultura musical sugiere que lo mismo sucede con la producción de cultura; por ejemplo: “la tensión en este mundo no es tanto entre los amateurs y los profesionales […] como entre los grupos de referencia local y los de referencia nacional” (176).